LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Max Weber, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band VIII. 1919. Heft 2.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919.

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—, dazu 10% Sortimenter-Teuerungszuschlag.
Einzelpreis eines Heftes M. 4.50, zuzüglich 40% Verleger- und 10% Sortimenter-Teuerungszuschlag.

Mit Verlagsbericht 1914—1919 des Verlags von Felix Meiner in Leipzig und einer Beilage der Verlagsbuchhandlung über Wiedersheim, Lebenserinnerungen.

Inhalt des zweiten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch.

> **Ich weiß, daß ich ohne geistigen Erben sterben werde (und es ist gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt sein Teil in irgend einen Erwerb um, der s e i n e r Natur entspricht: dem die Provenienz aus jener Hinterlassenschaft nicht anzusehen ist.**

Die gewöhnliche Vorstellung ist: Hier ist die natürliche Welt, dort die transzendente, einer von beiden gehören wir an. Nein wir gehören einem dritten Unsagbaren an, von dem sowohl die natürlichen wie die transzendenten Spiegelungen, Ausladungen, Fälschungen, Deutungen sind.

Wir empfinden das empirische historisch zufällige Ich als weniger als wir selbst; das reine absolute Ich als mehr als wir selbst. So muß es sozusagen noch ein drittes Ich geben, das sie beide h a t. Etwa wie wir aus Körper und Seele bestehen und doch etwas sind, das den Körper h a t und die Seele h a t.

Daß Vorstellungswelt und Ding-an-sich einander gegenüberstehen, ist nur dadurch möglich, daß das Vorstellen — absolut genommen— beide angreift. Vielleicht aber kann man eben dasselbe auch vom Ding-an-sich sagen.

Die Erscheinungen der Natur sind in rastlosem Wandel und Vorüberziehen begriffen; aber der Gedanke, ihr begriffliches Bild beharrt. Die Natur ist das Ewig-Gleiche, Schwankungslose, Eine; aber die Gedanken sind mannigfach, abwechselnd, in Gegensätzen und bloßer Relativität sie umspielend.

Die an sich unerläßliche Bedingung reicht nicht aus, das Konkrete zu erzeugen; und die zulänglichen Bedingungen sind nicht unerläßlich.

Der Reichtum der Form ist, daß sie eine Unendlichkeit von Inhalten aufnehmen kann; der Reichtum des Inhalts, daß er in eine Unendlichkeit von Formen eingehen kann. Wo beide Unendlichkeiten sich treffen, entsteht das endliche Gebilde — und darum umschweben sie jedes Sein, das als geformter Inhalt betrachtet wird und machen ein jedes zum Symbol des Unendlichen.

Wie mein Problem ist: Objektivierung des Subjekts oder vielmehr: Entsubjektivierung des Individuellen (jenes ist mehr Sache von Kant und Goethe), so auch: die Ewigkeitsbedeutung des Zeitlichen.

Drei Kategorien von Philosophen: die einen hören das Herz der Dinge klopfen, die andern nur das der Menschen, die dritten nur das der Begriffe; und eine vierte (der Professoren der Philosophie), die nur das Herz der Literatur hören.

Der Philosoph soll derjenige sein, der sagt, was alle wissen; manchmal aber ist er der, der w e i ß , was alle nur sagen.

Alles was man beweisen kann, kann man auch bestreiten. Unbestreitbar ist nur das Unbeweisbare.

Daß es etwas gibt, was dem Glauben entzogen ist und was wir wirklich wissen — das können wir nur glauben. Aber daß es etwas gibt, was dem Wissen entzogen ist und was wir nur glauben können — das wissen wir wirklich.

Wir glauben eigentlich erst dann die Dinge zu verstehen, wenn wir sie auf dasjenige zurückgeführt haben, was wir nicht verstehen und nicht verstehen können — auf die Kausalität, auf Axiome, auf Gott, auf den Charakter.

Nicht das, was h i n t e r dem wissenschaftlichen Bild der Dinge liegt, das Dunkle, das An-sich, das Ungreifbare ist jenseits der Erkenntnis — sondern umgekehrt gerade das Unmittelbare, das vollsinnliche Bild, die uns zugewandte Oberfläche der Dinge.

Nicht jenseits der Wissenschaft, sondern diesseits ihrer hört das Erkennen auf. Daß wir eben dies, was wir sehen, tasten, erleben, nicht in Begriffen ausdrücken, nicht tale quale in die Erkenntnisformen hinein gestalten können — das deuten wir ganz irrig so aus, als ob hinter den Inhalten eben dieser Formen etwas Geheimnisvolles und Unerkennbares steckte.

Es gibt wahrscheinlich ein absolut notwendiges und gültiges Apriori — nur können wir nie wissen, welches es ist. Denn das Kriterium, das es uns erkennen läßt, müßte ja selbst schon die Absolutheit besitzen, zu der es uns erst hinführen soll. Ebenso: damit das Gesamtleben ein Maximum von sittlichen, ästhetischen und anderen Werten gewinne, bedarf es wahrscheinlich der Autorität. Aber was nun die Autorität sein soll, das wissen wir nicht. Denn um das mit eben derselben Sicherheit, wie die von ihr aus zu erwartende, zu erkennen, bedürfen wir entweder einer anderen Autorität, gegen die sich die Frage nur wiederholte, oder wir müßten eben jenes Wissen schon haben, das wir der Voraussetzung nach ohne sie nicht haben können.

Wir wandern und kommen zum Ziel — aber wer weiß bei der Relativität aller Bewegung, ob wir nicht stillstehen und das Ziel nicht zu uns kommt. Dies würde eine Bewegung der objektiven Ideenwelt voraussetzen. Aber auf dieser Zweideutigkeit beruht auch vieler religiöser Glaube.

Mir erscheint der Weltprozeß als die Drehung eines ungeheuren Rades, allerdings wie es die Voraussetzung der ewigen Wiederkunft ist. Aber doch nicht mit dem gleichen Erfolge, daß nun wirklich irgendwann das Identische sich wiederholte — denn das Rad hat einen unendlich großen Radius; erst wenn eine unendliche Zeit abgelaufen ist, also niemals, kann dasselbe wieder an dieselbe Stelle kommen — und doch ist es e i n Rad, das sich dreht, das seiner Idee nach auf die Erschöpfung der qualitativen Mannigfaltigkeit geht, ohne sie in Wirklichkeit je zu erschöpfen.

Die Bergsonsche Schwierigkeit: wie sollte der Intellekt das Leben begreifen, da er selbst eine Ausstrahlung des Lebens ist, löst sich dadurch, daß diese Rückwirkung, dieses Sich-selbst-Verstehen eben das Wesen des lebendigen Geistes ist.

»Alles in seiner Art Vollkommene geht über seine Art hinaus« — dies gilt vor allem von der Intellektualität.

Das Selbstbewußtsein, das Subjekt, das sich zu seinem eignen Objekt macht, ist ein Symbol oder realer Selbstausdruck des Lebens.

Ich stelle mich in den Lebensbegriff wie in das Zentrum; von da geht der Weg einerseits zu Seele und Ich, anderseits zur Idee, zum Kosmos, zum Absoluten. Die Frage des Ichprinzips mußte überwunden werden. Dennoch kann die mit ihm gewonnene Erkenntnis, daß wir nicht ohne weiteres aus der absoluten Objektivität heraus philosophieren und Weltanschauung bilden können — nicht einfach annulliert werden. Das Leben scheint die äußerste Objektivität zu sein, zu der wir als seelische Subjekte unmittelbar vordringen können, die weiteste und festeste Objektivierung des Subjekts. Mit dem Leben stehen wir in der Mittelstellung zwischen dem Ich und der Idee, Subjekt und Objekt, Person und Kosmos. Und diese ist uns zugewiesen, wir sind weder die Herren noch die Knechte des Daseins, und gerade darum sind wir frei. Freilich scheint dies erst bei der äußersten Intensivierung des Lebens, bei dem geistig-bewußten einzutreten; obgleich schon auf den niederen Stufen die wissenschaftliche Unerklärbarkeit des Lebensprozesses auf die Freiheit hinweist. Immerhin wäre es möglich, daß das Leben noch eine höhere Stufe, als die des Bewußtseins erreichen könnte; wir wären dann noch freier. Vielleicht ist in unserem jetzigen Leben einerseits zu viel Ich, anderseits zu viel Mechanisches. Es ist noch nicht reines Leben.

Ich fühle in mir ein Leben, das zum Sterben bestimmt ist, in jedem Augenblick und jedem Inhalt, daß es sterben wird. Und ein andres, das nicht zum Sterben bestimmt ist. Ich weiß nicht, welches seine Eigenschaften, sein Verlauf, sein Schicksal ist, sondern nur daß der Tod nicht in seinen Sinn eingeschlossen ist. In zwei Formen ist dieses zweite Leben offenbar: in dem Gattungsleben, das durch mich hindurchflutet, in den Nachkommen sich in aeternum propagiert, und in der zeitlosen Bedeutung der geschaffenen Gedanken, in dem Wertvoller- oder Ueblerwerden der Welt dadurch, daß unser Sittlich-Gutes und unser Sittlich-Böses in ihr dagewesen ist, wozu etwa als drittes noch die W i r k u n g e n kommen, die unser Sein und Tun in der Welt hinterläßt, und deren Fortpflanzung unvergänglich ist. Aber diese drei Formen drücken jenes zweite

Leben dennoch nicht aus — so wenig wie freilich die gewöhnliche Unsterblichkeit dies tut.

Vielleicht muß man das Leben so in das Zentrum der Weltanschauung gesetzt und so gewertet haben wie ich, um zu wissen, daß man es nicht bewahren darf, sondern hingeben muß.

Naturwissenschaft geht auf die mögliche Notwendigkeit, Religion auf die notwendige Möglichkeit.

Die Kirche will die Ueberwelt in die Welt einführen — die Philosophie soll die Welt in die Ueberwelt einführen.

Die Naturwissenschaft will die dunklen Tatsachen auf die hellen zurückführen, die Metaphysik umgekehrt die hellen auf die dunklen.

Es gibt bisher noch keine zeitlose Religion — die religiöse Ewigkeit ist nur unendliche Dauer. Freilich die »Gottheit« bei Eckhard ist zeitlos (im Unterschied gegen Gott, dessen Höheres sie bildet). Aber dies geht nicht mehr in eine historische Religion hinein.

Kunst und Religion haben das Gemeinsame, daß sie ihren Gegenstand in die größte Distanz rücken, um ihn in die größte Nähe zu ziehen.

Der Künstler kann, was der Logiker nicht vermag: einen Begriff an Umfang erweitern, ohne daß er an Inhalt verliert.

Die Musik hat etwas Inselhaftes, Unfruchtbares, weder objektiv noch subjektiv führt ein Weg von ihr in die Welt und das Leben; man ist ganz in ihr oder ganz außer ihr. Sie wirkt nicht in das Leben hinein — aber doch hat das Leben in sie hineingewirkt. Die Welt nimmt sie nicht mehr auf, weil sie die Welt schon aufgenommen hat.

Die Musik und die Liebe sind die einzigen Leistungen der Menschheit, die man nicht im absoluten Sinne als Versuche mit untauglichen Mitteln bezeichnen müßte.

Die Kunst ist unser Dank an Welt und Leben. Nachdem beide die sinnlichen und geistigen Auffassungsformen unseres Bewußtseins geschaffen haben, danken wir es ihnen, indem wir nun mit deren Hilfe noch einmal eine Welt und ein Leben erschaffen.

Nicht nur der Ruhm, sondern auch die wirkliche Bedeutung der Philosophie lebt im ganzen von dem, was sie noch *nicht* erreicht hat.

Vielleicht ist es doch nicht nur das uns bekannte Stadium der Menschheit, daß sie zu den höchsten Problemen, aber nicht zu den höchsten Lösungen gelangt. Vielleicht ist das ihre innere Notwendigkeit, das Wesen des Typus Mensch. Der Apfel vom Baum der Erkenntnis war unreif.

Daß der Mensch das Wesen ist, das zu den Problemen schlechthin, aber nicht zu den Lösungen schlechthin kommt — hängt damit zusammen, daß er darauf angewiesen ist, zu handeln, als ob er die Zukunft sicher kennte — und sie doch nicht einen Schritt weit sicher kennt.

Die Möglichkeiten des Menschen sind unbegrenzt, aber auch was dem zu widersprechen scheint, seine Unmöglichkeiten. Zwischen diesen beiden, dem Unendlichen, was er kann und dem Unendlichen, was er nicht kann, liegt seine Heimat.

Wenn der Mensch von sich sagt, er wäre ein Bruchstück, so meint er damit nicht nur, daß er kein *ganzes* Leben hat, sondern das Tiefere, daß er kein ganzes *Leben* hat.

Nur das Ganze von Welt und Leben, wie es uns erkennbar, gelebt, gegeben ist, ist ein Fragment. Aber der einzelne Ausschnitt von Schicksal und Leistung ist oft in sich gerundet, ein Harmonisches und Ungebrochenes. Nur das Ganze ist ein Stück, das Stück kann ein Ganzes sein.

Daß man sein Schicksal nicht so, wie es ideell vorgezeichnet ist, und es seinen Möglichkeiten nach sein könnte und sollte, erfüllt — auch das ist eine Art, sein Schicksal zu erfüllen.

Der fürchterliche Konflikt zwischen dem Ganzen und dem Teil löst sich für den Geist doch prinzipiell so, daß er die Fähigkeit hat, das Ganze in seiner Form zu repräsentieren. Die Kunst, die Wissenschaft, die Vorstellung überhaupt ist zwar nur im Menschen, diesem kleinen Bruchstück des Seins, wirklich; aber jedes von diesen hat die merkwürdige Kraft, das Ganze des Seins zum Inhalt zu haben — gleichviel ob die Verwirklichung dieser Möglichkeit restlos oder nur in geringer Annäherung geschieht.

Wie tief ist das Verhängnis der Menschheit darin eingebettet, daß ihre beiden höchsten Ideen: die Unendlichkeit und die Freiheit — unmittelbar nur Negationen, nur das Aufheben von Schranken sind!

Das in sich inadäquate, verirrte, rastlose Wesen ist der Mensch; als Vernunftwesen hat er zu viel Natur, als Naturwesen zu viel Vernunft — was soll da herauskommen?

Es mag wichtig sein, daß der Mensch das »zwecksetzende Wesen« ist; aber dann ist er zugleich das Wesen der »untauglichen Mittel«. Wir haben wunderbare, ganz vollkommene Mittel zu eigentlich gleichgültigen Zwecken; und ganz untaugliche zu den hauptsächlichen Zwecken. Das gehört durchaus damit zusammen, daß die Sicherheit und die Wichtigkeit von Erkenntnissen einander umgekehrt proportional zu sein pflegen.

Die menschliche Seele ist der größte kosmische Versuch mit untauglichen Mitteln.

Der Mensch ist nicht Mikrokosmos, sondern Makrokosmos-Megistokosmos; denn wenigstens der Idee und Möglichkeit nach ist alles in ihm fertig, reif und zu sich selbst gekommen, was in der ganzen übrigen Natur n o t w e n d i g unvollkommen, fragmentarisch, bloß angefangen, unerlöst ist.

M e n s c h a l s M i t t e l w e s e n. Der Mensch kann nur in einem mittleren Bezirk zwischen geistiger Beschränktheit und geistiger Weite existieren, weder bei zu geringem noch bei zu vielem Wissen. Darum kann der alte Mensch so schwer — eigentlich überhaupt nicht mehr — leben: er weiß zu viel. Die Illusion ist ein Mittleres zwischen Nicht-Wissen und Wissen, für das Praktische ist

sie ein Als-Ob. Ja, sogar der Irrtum ist ein solches Mittlere, ganz verschieden von dem Ueberhaupt-Nicht-Wissen. Aber zu wissen, daß man mehr wissen k ö n n t e als man weiß — das ist das eigentlich Menschliche. Diese Verzweiflung des Menschen ist das, was ihn zum Menschen macht.

Das Leben der meisten Menschen verläuft in Dumpfheit. Der höher gestiegene Mensch lebt im Dunkeln und im Hellen. Die Dumpfheit ist der trübe unentwickelte Mischzustand zwischen Dunkelheit und Helle.

Die große Wendung des höheren Menschen ist, daß ihm die ganze leidenschaftlich sinnliche Fülle des Lebens nicht wie der geschichtlichen Gattung die Basis der daraus entwickelten geistigen metaphysischen Existenz ist — sondern umgekehrt: d i e s e s ist sein Fundament, in d i e s e m Wurzelgrund wächst ihm der Baum des Lebens und trägt sozusagen seine eßbaren Früchte.

Der Hohe ist nur derjenige, der ein Höheres über sich hat. Absolut, in dem Sinne nichts Höheres über sich zu haben, ist nur der Niedrige.

Was den höchsten geistigen Menschen immer von den niederen scheiden wird, ist, daß er nicht nötig hat, an die Realität oder absehbare Realisierung der Ideale zu glauben. Auch ohne dieses behält er den Glauben an sie und die Kraft der Bestrebung zu ihnen hin, während der Tieferstehende, Schwächere eben dies verliert, sobald er das Ideale wirklich als das u n e n d l i c h Entfernte anerkennen muß. So kann man sagen, die Menschen rangierten sich nach der verschiedenen Bedeutung, die der Unendlichkeitsbegriff für sie hat.

Bei jeder Art von Lebensleistung, deren Intention auf das Ganze des Lebens geht, ist die entscheidende Differenz: gilt sie als eine der Idee nach begrenzte, so daß nach ihrem Abschluß das Subjekt frei, unverpflichtet ist? Oder geht sie ins Unabschließbare, so daß kein vollbrachtes Maß von Leistung das Subjekt von weiterem Kräfteeinsatz entbindet, so daß es, solange es überhaupt Kräfte hat, weiter wirken muß? Und entsprechend, von der Seite des Subjekts her: wirtschaftet es mit einem begrenzten Kapital, verzehren sich seine Kräfte in der Verwendung — oder erzeugen sie sich dauernd neu, lebt es von den Zinsen statt vom Kapital? Geht der

Lebenssinn eines Individuums, subjektiv und objektiv, ins Unbegrenzte, oder ist er, wie groß auch immer, etwas Abschließbares?

Zu den großen kategorialen Scheidungen, durch die die Menschen in zwei prinzipielle Gruppen zerfallen, gehört es, ob einer starr oder ob er lebendig ist. Daß Fichte die Trägheit für das radikale Böse des Menschen hält, liegt ganz in diesem Sinn: denn die Starrheit erscheint mir immer mehr die entscheidende Negation unseres Lebenswertes. Nur daß Fichte den Starrheitsbegriff sogleich moralistisch verengert, indem er ihn nur auf den Willen bezieht. Aber die Trägheit des Willens ist selbst nur Symptom oder Folge der tieferen Beschaffenheit der Gesamtpersönlichkeit. Sequitur esse.

Das sind die Pole der Menschheit, soweit sie edel ist: denen nichts Wirkliches wertlos ist, und denen nichts Wertloses wirklich ist.

Der Mensch ist das suchende Wesen schlechthin. Das ist mehr als »Wille«. Auch wo wir »vorstellen« suchen wir, auch wo wir fragen, auch wo wir antworten. Unter den praktischen Lebensformen, von denen die Lebensweisheit redet, kommt der »Versuch« kaum vor. Man pflegt sich dessen ungeheure Rolle im Leben, vom höchsten bis zum niedrigsten, nicht klar zu machen. Wieviel »Versuch« ist in all unserem Tun, noch unterschieden von der »Chance«, der »Wahrscheinlichkeit« usw.

Der Mensch ist das hungrige Wesen schlechthin. Das Tier ist satt, wenn es gegessen hat.

Die meisten Menschen erfahren erst durch Leiden, daß das Leben etwas Ernstes ist; ohne diese persönlich-nachdrückliche Einprägung kann das Leben ihnen seinen Ernst nicht beibringen. Es ist eigentlich entsetzlich, daß man von einem Menschen, den zum erstenmal ein schweres Schicksal getroffen hat, zu sagen pflegt: »Nun kenne er den Ernst des Lebens!« — als ob niemand die Schönheit, das Glück, die Heiterkeit, die Form des Lebens überhaupt in ihrer Ernsthaftigkeit begriffe.

Vielleicht das fürchterlichste Symptom des Lebens sind die Dinge — Verhaltungsweisen, Freuden, Glauben — mit denen die Menschen sich das Leben erträglich machen. Nichts zeigt so sehr die Tiefe des menschlichen Niveaus, als wozu der Mensch greift, um das Leben aushalten zu können.

Das Entscheidende und Bezeichnende des Menschen ist, wo seine Verzweiflungen liegen.

Die Sinnlosigkeit und Eingeschränktheit des Lebens packt einen oft als etwas so Radikales und Ausweg loses, daß man völlig verzweifeln muß; das einzige was einen darüber erhebt, ist: daß man dies erkennt und daß man darüber verzweifelt.

Die tiefste Erschütterung ist das gefühlsmäßige Bewußtwerden der Schätze, die in uns wie in einem verschlossenen Gefäß ruhen, zu denen wir nicht den Schlüssel oder die Kraft des Erschließens haben, und die wir so mit ins Grab nehmen.

Für den tieferen Menschen gibt es überhaupt nur eine Möglichkeit das Leben zu ertragen: ein gewisses Maß von Oberflächlichkeit. Denn wenn er die gegensätzlichen, unversöhnlichen Impulse, Pflichten, Bestrebungen, Sehnsüchte alle so tief hinunter denken würde, so absolut bis ans Ende empfinden, wie ihre und seine Natur es eigentlich fordert — so müßte er zerspringen, wahnsinnig werden, aus dem Leben laufen. Jenseits einer gewissen Tiefengrenze kollidieren die Seins-, Wollens- und Sollenslinien so radikal und gewaltsam, daß sie uns zerreißen müßten. Nur indem man sie nicht unter jene Grenze hinuntergelangen läßt, kann man sie soweit auseinanderhalten, daß das Leben möglich ist. Es ist so genau umgekehrt wie der monistische Optimismus es meint: daß man die Gegensätze nur tief genug hinunter zu verfolgen hätte, um zu ihrer Versöhnung zu kommen. Oder sollte dies in ihrem inhaltlich-objektiven Sinne gelten, für ihren subjektiv gelebten dagegen das andere?

All die Gedanken und Geschicke, die uns leiden machen, sind eigentlich nur die Gelegenheitsursachen, die aus der unendlichen, uns einwohnenden Leidensmöglichkeit einen Teil verwirklichen. Gedanken und Schicksale — was sind sie an sich selbst? — würden all diese Qualen nicht hervor r u f e n können, wenn sie nicht schon in irgendeiner Form in uns wären und warteten. Das ist das Unheimlichste, daß wir bei solchen Gelegenheiten die Ahnung eines unermeßlichen Vorrats von Leiden bekommen, den wir mit uns herumtragen wie in einem verschlossenen Gefäß; ein dunkles Sein, das noch nicht Wirklichkeit ist, aber doch irgend da ist, von dem das Schicksal immer irgend welche Teile herausholt, aber uner-

schöpflich vieles noch zurückläßt. Dieses Gefäß ruht meistens ganz still in uns, manchmal aber, wenn ein einzelnes Elend oder Erschütterung es aufschließt, gerät es dabei in Bewegung, in ein dumpfes Zittern und wir fühlen — wir wissen selbst nicht wo, und was es bedeute — diesen furchtbaren Schatz von Leidensmöglichkeiten, den wir mit uns herumtragen, und der unsere nie ganz zu realisierende, durch kein wirklich erlebtes Elend auszuschöpfende Mitgift ist. Gerade daß wir die Sicherheit haben, daß unsere latenten Leiden nie ganz wirklich werden — ist nicht Trost, sondern ist das Furchtbarste. Denn wir haben sie alle, obgleich wir sie nicht haben.

Biologisch angesehen scheint der Schmerz ausschließlich ein Warnungssignal, etwas Teleologisches zu sein. Daß wir geistig Leiden empfinden, die rein kausal sind, keinerlei teleologische Bedeutung haben — das scheint mir eines der entschiedensten Charakteristika des Menschen zu sein, ein Seitenstück des »zwecklosen« Denkens.

Es ist erstaunlich, wie wenig von den Schmerzen der Menschheit in ihre Philosophie übergegangen ist.

Der Begriff des Trostes hat eine viel weitere, tiefere Bedeutung, als man ihm bewußt zuzuschreiben pflegt. Der Mensch ist ein trostsuchendes Wesen. Trost ist etwas anderes als Hilfe — sie sucht auch das Tier; aber der Trost ist das merkwürdige Erlebnis, das zwar das Leiden bestehen läßt, aber sozusagen das Leiden am Leiden aufhebt, er betrifft nicht das Uebel selbst, sondern dessen Reflex in der tiefsten Instanz der Seele. Dem Menschen ist im großen und ganzen nicht zu helfen. Darum hat er die wundervolle Kategorie des Trostes ausgebildet — der ihm nicht nur aus den Worten kommt, wie Menschen sie zu diesem Zwecke sprechen, sondern den er aus hunderterlei Gegebenheiten der Welt zieht.

Es ist ein unsägliches Glück, irgendwo in der Fremde zu Hause zu sein — denn es ist eine Synthese unserer beiden Sehnsüchte: nach der Wanderschaft und nach der Heimat — eine Synthese von Werden und Sein.

Durch mein Dasein bin ich nicht mehr als eine leere Stelle, ein Umriß, der aus dem Sein überhaupt ausgespart ist. Damit aber

ist die Pflicht und Aufgabe gegeben, diese leere Stelle auszufüllen. Das ist mein Leben.

Wir sollen das Leben behandeln, als ob jeder Augenblick ein Endzweck wäre — und zugleich, als ob keiner ein Endzweck wäre, sondern jeder einzige nur ein Mittel zu Höherem, Höchstem.

Die Beziehung zu der reinen Individualität von Menschen und Dingen hat immer etwas Definitives, das Leben verläuft sich damit in eine Sackgasse. In der Relation des Individuellen in uns zu dem Individuellen außer uns die Fruchtbarkeit und den Prozeß ins Unendliche nicht verlieren, ist unsere große vielleicht unlösbare Aufgabe.

Wesentliche Lebensaufgabe: das Leben jeden Tag von neuem zu beginnen, als wäre dieser Tag der erste — und doch alle Vergangenheit, mit all ihren Resultaten und unvergessenen Gewesenheiten darin zu sammeln und zur Voraussetzung zu haben.

Die letzten höchsten objektiven Werte kann man behaupten, aber nicht beweisen. Den eigenen Wert muß man beweisen, aber nicht behaupten.

Was der geistige Mensch, der ein Höherer zu sein strebt, vor allem zu vermeiden hat: das Als-Selbstverständlich-Hinnehmen und das Vorliebnehmen.

Höchste Lebenskunst: sich anpassen, ohne Konzessionen zu machen. Unglückseligste Naturanlage: immerzu Konzessionen zu machen und doch damit keine Anpassung zu erreichen.

Um der Leidenschaft willen die Objektivität nicht verlieren — dazu braucht man schließlich nur ein anständiger Mensch zu sein. Aber um der Objektivität willen die Leidenschaft nicht verlieren — das kann der ethische Wille für sich allein nicht leisten.

Eine ganz eigenartige Stelle nimmt in der Geschichte der Menschheit der »Vorläufer« ein. Insoweit die Entwicklungsidee herrscht, ist jeder Mensch Vorläufer, aber auch jeder eigentlich Erfüller. In der Form sittlicher Prinzipien besteht beides nebeneinander: Man soll sich so verhalten, als ob man der Vorläufer aller Erfüller wäre, und als ob man der Erfüller aller Vorläufer wäre.

Man kann den Menschen zur Idee heraufheben, man kann aber nicht die Idee zum Menschen heruntersenken.

Bloß ein paar große Gedanken muß man sich recht zu eigen machen; sie werfen Licht auf viele Strecken, an deren Hellwerden man nie geglaubt hätte.

Freiheit des Geistes ist Bindung durch den G e i s t; weil jede Freiheit sogleich Herrschaft bedeutet.

Was kann der Mensch sich besseres wünschen, als große Aufgaben und einen Mut dazu, der sich nicht mehr von der Hoffnung auf ihre Lösung abhängig macht?

Welcher Mensch kann dies Höchste von sich sagen: daß er in dem ist, was seines Vaters ist?

Schließlich sind alle unsere Wege danach bestimmt, ob wir auf ihnen von Hause gehen oder nach Hause kommen.

Nicht nur jeden Menschen, sondern auch jedes Ding so behandeln, als wäre es ein Selbstzweck — das gäbe eine kosmische Ethik.

Die eigentliche große Tragik des Sittlichen: wenn man nicht das Recht zu dem hat, zu dem man die Pflicht hat.

Eigentliche Schuld kann nie gesühnt werden; sie drückt ein ganz unaufhebbares Verhältnis eines zeitlich fixierten Momentes zu der metaphysischen zeitlosen Lebenseinheit aus, das durch irgendeinen späteren Moment gar nicht getroffen werden kann. Daß Sünde durchweg Sünde gegen Gott ist, ist ein verzweifelter Ausweg, um jemanden zu haben, der sie vergeben kann. Die Sühne durch Schmerz ist etwas ganz Aeußerliches und Mechanistisches, das zwei ganz inkommensurable Elemente sich gegenseitig aufwiegen läßt, eine oberflächliche Selbsttäuschung.

»Schuld« im religiös-ethischen Sinne bedeutet, daß aus der ganzen kontinuierlichen Flutung des Lebens, der unendlich mannigfaltigen und zugleich unendlich einheitlichen, ein einzelnes Moment heraus-

gerissen und zur Erstarrung gebracht wird. Indem Schuld und Sünde durch diese Entvitalisierung von Momenten entsteht, die innerhalb des Lebens einen ganz anderen Charakter haben, kommt es zustande, daß sie als Sünde g e g e n etwas außerhalb des Lebens, gegen Gott, verstanden werden, und daß die Entsühnung auch nur von außerhalb des Lebens kommen soll. Mit Tugend und Verdienst ist es ebenso. Darum soll aber nicht etwa das Leben in ein wertindifferentes Jenseits von Gut und Böse gestellt werden. Aber das Wesen der Werte vom Leben her gesehen ist nun ein ganz anderes, als wenn sie an seine Auskristallisierungen geheftet werden.

Wir sind oft hinter unserem Rücken moralisch. D. h. wir fassen und realisieren einen sittlichen Entschluß, der dann größere Kraft, größere Opfer enthält, als wir uns eigentlich vorgestellt haben. Wir sind hierfür nicht mehr verantwortlich; obgleich wir das Sittliche tun, haben wir an diesem Teil seiner, den es verschlossen enthielt, kein Verdienst mehr. Wie unsere geäußerten Gedanken oft objektive Inhalte haben, an die wir bei ihrer Produktion nicht gedacht haben, so unsere Taten moralische Quanten, die nicht innerhalb unseres Entschlusses lagen. Nachdem wir den ersten Schritt sozusagen mit einer Voreiligkeit und autosuggestiven Vergewaltigung unser selbst getan haben, w o l l e n wir nicht mehr, wir m ü s s e n nur.

Vielleicht ist Gerechtigkeit ein faute de mieux, ein mechanistisches Ausgleichungsmittel, weil wir das individuell R i c h t i g e nicht oder nur selten erkennen können. Eine Ahnung davon liegt in der Danteschen Vorstellung, daß die göttliche Gerechtigkeit oft das nach menschlichen Begriffen Ungerechte bewirkt. Auch wir unterscheiden schon eine mechanische und eine höhere Gerechtigkeit. Es könnte sein, daß auch diese höhere sich entsprechend zu der ganz vollkommenen verhält.

Wahrhaftigkeit scheint, logisch genommen, nur für das Verhältnis des Gedankens zu seiner Aeußerung zu gelten. Allein sie hat doch noch einen tieferen, dieser dualistischen Relation unbedürftigen Sinn: die — in sich ruhig einheitliche — Beschaffenheit der Seele, die sich notwendig, gar nicht anders könnend in jener Adäquatheit von Gedanken und Wort ausdrückt.

Das spezifisch Menschliche ist die Objektivität, statt des Interesses für das Subjekt (in welchem niederen oder höheren Sinne auch immer) das für die Sache: daß man wissen will, wie sich die Dinge verhalten, bloß damit dies Objektive im Bewußtsein sei, daß man handelt, damit ein gewisser Zustand realisiert werde, der einen persönlich gar nichts angeht, daß man Gott dient, ohne an Lohn zu denken, rein aus der Logik unseres Verhältnisses zum Absoluten heraus, daß man dem eignen Leben einen Wert zu geben sucht bloß, damit dieser Wert als ein Objektives da sei, ohne jede reale oder ideale Rückbeziehung auf das Ich. Dies ist die praktische Ausgestaltung der rein geistigen Tatsache, daß der Mensch sich selbst zu seinem Objekt machen kann. Indem wir zunächst uns selbst objektiv ansehen, gewinnen wir daraus die Brücke, das Ich überhaupt auszuschalten und nur noch für das Objekt da zu sein. Die höchste Steigerung hiervon ist das Schöpfertum. Hier hat das Ich nicht nur sich zurückgeschoben und vergessen, um im Objektiven zu sein und von ihm zu leben, sondern es ist in ein Objektives metamorphosiert, seine Kräfte sind selbst zur Sache geworden, es ist jetzt nicht mehr Ich und hat doch sich selbst nicht mehr hinter sich gelassen. In der schöpferischen Leistung hat die geistige Objektivität ihren Gegensatz zum Subjekt überwunden, hat dieses in sich aufgenommen.

Indem das Genie als das höchste Unpersönliche und zugleich als das höchste Persönliche vor uns tritt, weist es auf seine nahe Abstammung aus einer Schicht des Seins hin, in der das Persönliche und das Unpersönliche noch nicht getrennt sind.

Hier besteht Relativität und Absolutheit desselben Begriffs nach beiden Seiten hin (wie beim Männlichen und Weiblichen): das Persönliche im absoluten Sinn umschließt Persönliches und Unpersönliches — und ebenso das Unpersönliche im höchsten Sinn.

Die Individualität löst sich (gleichsam dialektisch) als Individualität gerade auf, indem sie ihre höchste Stufe erreicht; denn das geschieht, indem sie zum Gegenbild der Totalität wird, sich bis zur Totalität erweitert.

Die Erscheinung des Genius ist das Ueberspringen der Zwischeninstanzen: er ist unmittelbar, von sich aus, am Ziele, seine Arbeit findet mehr auf dem Boden des Zieles selbst statt, als daß sie ihn erst zu diesem hinbrächte. Im Intellektuellen ist das ganz klar: das Genie weiß, was es nicht gelernt hat, es braucht nicht die Brücke

der Erfahrung, die den Ungenialen gelegentlich zu derselben Erkenntnis bringen kann. Im Praktischen ist es vielleicht die Souveränität gegenüber den Mitteln. Das praktische Genie durcheilt die Mittel, unterwirft sie, überspringt sie, während sie vom Ungenialen den ihnen zukommenden Zoll fordern. Darum ist die Kunst recht eigentlich Sache des Genies; sie hat nicht die Zwischeninstanzen der sonstigen menschlichen Vornahmen, sie ist »immer am Ziele«.

Wo wir ein Gegebenes historisch und deutend zu bearbeiten haben, ist immer eine Vielheit von Verhaltungsweisen möglich; die Dinge sind immer vieldeutig, keine einzelne Aeußerung über sie, insoweit in ihnen selbst das Sinn-Zentrum unseres Verhaltens zu ihnen liegt, ist notwendig. Nur wenn wir schaffen, ist unser Verhalten schlechthin notwendig, in einer Richtung festgelegt, es kann nicht anders sein; wenn wir vom Geschaffenen sprechen, kann dies Sprechen auch immer noch anders sein.

Das Schöpfertum ist der Komperativ des Ja-Sagens; wie Gleichberechtigung schon die Tendenz zum Beherrschenwollen enthält.

Das ist das Wundervolle an der Entwickelung der Lebewesen, daß der Kampf um das bloße Dasein schon unvermeidlich der Kampf um das Mehr-Sein ist, nicht die bloße Koordination, die der Begriff des Daseins anzuzeigen scheint, sondern nur durch Sieg, Bewegtheit, Ueberlegenheit erreicht.

Unsinn, daß das Leben zum Kunstwerk gemacht werden soll. Das Leben hat seine Normen in sich, ideale Forderungen, die nur an und in der Form des Lebens zu realisieren sind und nicht von der Kunst entlehnt werden können, die wieder die ihrigen hat.

Nur in dem, was wir schöpferisch nennen, kommt das Leben eigentlich zu sich selbst. Mit allem Reproduktiven, nur Kombinatorischen, mit einem Uebergewicht historisch objektivierter Inhalte Arbeitenden ist das Leben schon nicht mehr ganz lebendig, es schwimmen schon feste Kristalle in seinem Strom, hemmen seinen Lauf, verstopfen ihn vielleicht bis zu völliger Stauung. Dennoch besteht das Schöpferische in dem Verhältnis des Lebens zu Inhalten, es bedeutet das Leben, insoweit Inhalte aus ihm unmittelbar hervorgehen. Aber hier ist das Bedenken: kann die Neu-

heit entscheiden? die doch nur eine historisch soziale Kategorie ist? Sie ist nur die ratio cognoscendi, durch die man sicher ist, daß ein schöpferischer Akt vorliegt. Gewiß ist auch das ein Lebensprozeß, der mit fertig bestehenden Inhalten operiert; allein diese Inhalte selbst sind nicht innerlich mehr lebendig, der Lebensprozeß flutet nicht mehr in ihnen, sondern um sie. Der Gegensatz des objektiven Geistes und des subjektiven Lebens wird am Begriff des Schöpferischen flagrant.

Im Praktischen sind die schlimmsten Irrtümer oft die, die ganz nahe an die Wahrheit herankommen. Gerade wo unsere Vorstellung beinahe richtig ist, wo unserer Erkenntnis nur noch eine letzte, oft minime Stufe fehlt — da verstrickt uns das darauf gebaute Handeln in die fürchterlichsten Verirrtheiten. Die radikalen Irrtümer korrigieren sich oft leichter.

In allem Menschenwerk ist eine doppelte Verfehltheitsquote: subjektiv, indem die verfügbaren und auf das Werk zustrebenden Energien in ihm nicht völlig unterkommen, daneben gleiten, sich untereinander verzehren, bevor sie in seine Form eingegangen sind; objektiv, indem seine Idee, das was es sein sollte, nicht ganz hineingegangen ist, auf dieser Seite ein Rest bleibt, der von dem Werk nicht gedeckt wird. Nicht nur die Summe, sondern auch das Verhältnis dieser beiden Verfehltheitsquoten bestimmen das Schicksal jedes Schaffenden. Und metaphysisch könnte man eine Beziehung zwischen beiden setzen.

Es ist eine rein angenommene prästabilierte Harmonie: daß die, an objektivem Maßstab gemessene, höchste Leistung des Menschen auch der Punkt sei, an dem seine Persönlichkeit als solche den Höhepunkt ihrer Kraft, Eigenheit, Vollendung erreicht habe. Die Höhe der Leistungskurve (immer im objektiven Sinn) und die der Seinskurve fallen eben keineswegs zusammen. Freilich ruht der Glaube daran auf einer tiefsten metaphysischen Ueberzeugung über das Verhältnis des subjektiven und des objektiven Wertes.

Es ist ein Vorurteil, die Gegenwertigkeit, Verwerflichkeit eines Zustandes oder einer Qualität einfach daraus ablesen zu wollen, daß das Subjekt durch diese ins Verderben geführt wird, z. B. abnehmende Kinderzahl in einem Gemeinwesen, Emanzipation der

Frauen, anarchische Freiheit der Individuen, Ueberwiegen der intellektuellen über die physiologischen Kräfte usw. Mag sein, daß die Gesellschaften durch diese Erscheinungen zugrundegehen. Nun — dann gehen sie eben zugrunde, das Leben der Menschheit ist ja nicht an den ewigen Weiterbestand gerade dieser Gebilde gebunden, es haben sich ja immer noch aus dem Tode der Gesellschaften neue erhoben. Jene ruinierenden Momente haben doch Eigenbedeutungen, die von dem, aus ihnen heraustretenden Erfolge für den Lebensbestand ihrer Träger ganz unabhängig sein können, wie die formal-ästhetische Bedeutung eines Gebildes es gegen seine utilitarische ist. Es ist wie mit dem Individuum, für das es wichtiger ist, daß es anständig lebt, als daß es überhaupt lebt. Und wenn es nun einmal so bestimmt ist, daß das anständige Leben das Leben tötet — so muß diese Tragödie sich eben vollziehen.

Es ist nicht zu leugnen: das Leben für das Objektive, für die Schaffung von sachlichen Gebilden, die ihren Wert rein in sich selbst tragen, ist eine Wegschiebung des Lebensproblems — wie wenn man ausschließlich »für seine Kinder lebt«, von der eignen Bewältigung dieses Problems absieht und nur die Kinder aufs beste ausstattet, damit sie nun damit fertig werden sollen. Damit, daß eine Sache, die wir machen, so vollendet wie möglich ist, entbinden wir uns oft genug der Verpflichtung uns selbst so vollendet wie möglich zu machen, indem wir das Problem der Sache lösen, vermeiden wir, unser eigenes Problem zu lösen. Dies ist eine eigentümliche Ausgleichung dafür, daß wir uns an der Sache sehr oft den Kopf stoßen. Der harten Forderung unseres subjektiven Lebens, die sich trotz allen Widerstandes der Dinge durchsetzen soll, gehen wir aus dem Wege, indem wir die Dinge gewissermaßen durch gute Behandlung bestechen, an die Stelle jener Forderung zu treten.

Unter den vielen Menschen, die an ihrem Werk arbeiten, sind wenige, an denen ihr Werk arbeitet.

Die Idee des Menschen fordert es, daß die Dinge um ihn herum nicht vollkommen der Idee entsprechen. Es ist im Praktischen eine Eifersucht zwischen uns und den Dingen, die im Theoretischen und im Künstlerischen aufgehoben ist. Tiefstes Verhältnis zwischen Mensch und Welt.

Zwischen der freien Besonderheit des Ich und geschlossenen Gesetzlichkeit des Naturgeschehens gibt es zwei Verbindungen: von jenem her die Handlung, die Tat, von diesem her das Schicksal.

Ich halte es für durchaus bedauerlich, daß der moderne Mensch seiner Lektüre gegenüber (man könnte vielleicht sagen: allen Kunstwerken gegenüber) den kritischen Standpunkt als den selbstverständlich ersten und oft einzigen einnimmt. Man sollte von einem Buch dankbar aufnehmen, was uns fördert, und an dem andern einfach vorübergehen. Auf den Stuhl des Richters sollte man sich nur setzen, wenn es aus Gründen, die außerhalb des unmittelbaren Verhältnisses von Buch und Leser liegen, nötig ist. Warum muß man durchaus immer ein »Urteil« haben? — was, da Urteilen keine leichte Sache ist, vor allen Dingen zu absprechenden, negierenden Urteilen führt, die jedenfalls die leichteren sind. Im übrigen hängt unser ganzer Zug zum Kritisieren mit der der Gegenwart gewohnten mechanischen Anschauungsweise zusammen, für die ein Ganzes nur eine Zusammensetzung aus einzelnen Teilen ist. Denn er pflegt sich auf Einzelheiten zu richten, die Einwände gegen diese werden zum Urteil über das Ganze; die Voraussetzung der gewöhnlichen Kritik ist die allem künstlerischen Wesen durchaus entgegengesetzte: daß das Ganze aus für sich beurteilbaren Teilen zusammengesetzt ist.

Es gehört zu den tiefsten intellektualistischen Schädigungen, daß »Einwände« gegen Kunstwerke, Religionen, metaphysische Weltbilder usw. als »Widerlegungen« gelten. Mögen sie doch tausend Fehler, Schwächen, Widersprüche haben — dies braucht an und für sich ihren Wert gar nicht zu alterieren, der vielmehr ausschließlich auf dem Positiven ihrer Bedeutung ruht; und warum soll dieses nicht neben all jenen Mängeln bestehen? Nur für rein theoretische Behauptungen ist der gültige Einwand tödlich, denn sie können nur wahr oder falsch sein.

Das Richtige ist aus sich selbst begreiflich und aus dem Zusammenhang der Objektivitäten. Das Falsche ist nur aus dem Subjekt begreiflich. Darin liegt die Fruchtbarkeit der sachlich so irrelevanten und im Geistesleben so maßlos überwerteten Kritik: das Irrige an einer Lehre ist oft der Kanal, durch den hin man zu ihrem seelischen Ursprung dringen kann, zu der Basis auch dessen, worin sie richtig ist.

Das Erziehen pflegt unvollkommen zu sein, weil es mit jedem einzelnen seiner Akte zwei entgegengesetzten Tendenzen zu dienen hat: dem Befreien und dem Binden.

Die Jugend hat in der Regel unrecht in dem, was sie behauptet; aber recht darin, daß sie es behauptet.

Die Jugend hat die wundervolle Präsenz des ganzen Menschen in jeder einzelnen Aeußerung. Weil in ihr alles der Zukunft zudrängt, kein Vergangnes genug Schwergewicht besitzt, um an seiner Stelle fixiert zu sein, und weil dieses Eingehen in die Zukunft nur durch die Gegenwart hindurch möglich ist, so ist in ihr wie in einem Punkte immer das ganze Leben beisammen.

Der Dogmatismus, in den sich das höhere Alter festlegt, ist oft wohl der jetzt unentbehrliche Halt, da das Leben mit steigendem Alter immer problematischer, wirrer, unbegreiflicher wird. Von einem gewissen Alter an ist das so gestiegen, daß es nicht mehr zu ertragen ist, unsere Anpassung reicht nicht so weit. Wir lösen uns darin auf, gehen darin zugrunde — oder wir retten uns in die künstliche Festigkeit des Dogmatismus.

Immer mehr komme ich zu dem Gefühl, als ginge jeder ältere Mensch unter dem Druck irgendeines furchtbaren Geheimnisses herum: eine Tat, die keiner weiß, die aber nicht zu sühnen ist, und die kein Gott ihm und er selbst nicht sich verzeihen kann, eine Meinung über den nächsten und liebsten Menschen, die nie über seine Lippen kommt, ein sündiges Gelüst, dem er nie auch nur die feinste Aeußerung gestattet hat. Auch die Jugend hat solche schweren Geheimnisse, aber entweder wechseln sie nach ihrem Inhalt: bald dieses, bald jenes ganz andere Geheimnis drückt den jungen Menschen, oder sie sind nicht im strengen Sinn Geheimnisse, sie werden noch anvertraut. Die Jugend ist in dem Augenblick vorbei, in dem das Geheimnis unseres Lebens definitiv wird.

Daß tote Menschen Gespenster werden, glauben wir freilich nicht mehr. Aber die tote Liebe, das tote Ideal, der tote Glaube, — die werden zu Gespenstern, ja man fühlt ihr Leben mehr als früher, wo ihr Inhalt uns wichtiger war, unser Bewußtsein mehr erfüllte als die Tatsache ihres Lebens.

Das Einzigartige des alten Goethe ist, daß seine Werke nicht mehr einen unmittelbaren, sondern einem reproduzierten Leben entströmen. Und zwar war es ein g a n z e s Leben, daß er in sich sah, sich gegenüber hatte, nicht, wie fast alle anderen Dichter ein noch unvollendetes, an dem sie noch weiter lebten. Darum ist jede Einzelheit der großen Werke dieser Zeit von einer Totalität des Lebens umgeben. Ihm allein war es vergönnt, zugleich ein volles aktuelles Leben noch zu leben und zugleich ein solches als bis zum Rande erfülltes hinter sich zu haben.

Vielleicht hat niemand ein so symbolisches Leben gelebt wie Goethe — weil er jedem nur ein Stück und Seite seiner Persönlichkeit gab, und zugleich doch: »Allen muß das Ganze geben.« Wie für den Pantheisten in jedem Stückchen Welt der ganze Gott liegt. In dieser Weise symbolisch zu leben, ist die einzige Möglichkeit, nicht Komödiant und Maskenträger zu sein.

Unterschied der Weisheit von der einfachen Wahrheitserkenntnis: diese ist bloß auf die Sache gerichtet und deshalb auf ihre Stellung in der Lebenskontinuität und Lebenstotalität hin angesehen, etwas Vereinzeltes. Weise aber ist die Erkenntnis, die, obgleich sie nur etwas Einzelnes betreffen mag, mit der Ganzheit des Lebens im Zusammenhang steht. Sie ist immer eine Aufgipfelung, um deren Fuß die ganze Ebne des Lebens herum liegt. Die vollendete Weisheit über das menschliche Dasein macht uns sicher, daß es keine einzelne Erkenntnis über diese gibt, die nicht aus seiner Ganzheit gewinnbar wäre.

Das Leben in den höheren und geistigen Interessen ist das einzige, was uns mit steigendem Alter vor der tödlichsten Langeweile und Lebensüberdruß bewahren kann. Denn alles Niedere, Alltägliche, Sinnliche wird durch die jahrzehntelange Wiederholung zu etwas Verzweiflungsvoll-Oedem. Das Leben im Geiste, wirklich aus dem Geiste herausgeführt, hat ganz jenseits seiner unmittelbar qualitativen Werte noch den der Abwechslung und Unerschöpflichkeit. Auch ein höherer, zu Geistigem angelegter Mensch kann lange Jahre in den niederen Sphären verbringen — bis ihm die Monotonie davon aufgeht, die erstaunlich geringe Abwechslung, die das Aeußerliche und Sinnliche im Grunde besitzt. Ist ihm das aber erst einmal bewußt geworden, so muß er in die Verzweiflung fallen, vor der bei längerem Leben nur die inhaltliche Unabsehlichkeit und der von

selbst sich einstellende fortwährende Wechsel innerhalb einer wirklich geistigen Existenz bewahrt.

Wenn unser Dasein aus den beiden Kategorien: des Lebensprozesses und der Inhalte — zusammenwächst, so ist der Unterschied von Jugend und Alter, daß in der Jugend der Prozeß das Uebergewicht über die Inhalte hat, im Alter die Inhalte über den Prozeß. Die eigentliche Reife des Lebens ist dies: daß so viel Leben da ist, um die Inhalte lebendig zu machen und so viel Inhalt, um den Prozeß ganz zu erfüllen. Der leere dumpfe Trieb und Sehnsucht der Jugend und die starre Weisheit des Alters sind die Extreme.

In Perioden, wo ein schwerer, objektiv veranlaßter Druck gleichmäßig auf uns lastet, können wir einen Rhythmus von Verzweiflung und erleichternder Hoffnung in uns feststellen, der in der objektiven Lage gar nicht begründet, sondern rein subjektiv veranlaßt ist. Die eine Stimmung erschöpft sich und wie automatisch tritt die andre an ihre Stelle. Man muß daraus schließen, daß auch die Hoffnungslosigkeit und Niedergeschlagenheit eine positive Kraft enthält oder ist, die nur eine gewisse Zeit vorhält.

Das Empfinden, Denken, Fühlen, das Glücklichsein wie das Leiden ist alles ein T u n der Seele. Es unterliegt deshalb zunächst den allgemeinen Gesetzen der Aktivität überhaupt. Wenn man die erst einmal durchschaute, so würden alle Ereignisse und Entwicklungen jener Provinzen sehr viel durchsichtiger werden. Die allgemeinen funktionellen Erscheinungen: Reiz, Ermüdung, Kraft und Schwäche, Trägheit, Rhythmus usw. bezeichnen erst ganz roh das Problem der Tätigkeit in ihrer fundamentalen, alles Seelenleben tragenden Bedeutung.

Der Menschenkenner erfaßt intuitiv die Totaleinheit des Individuums, aus der er dann die Einzelheiten seines Verhaltens ableitet. Der Psycholog, als Wissenschaftler kann diese Einheit nicht erfassen, sondern nur die einzelnen Elemente, in die sie für ihn zerfällt, und die er dann mit der besonderen Logik der Psychologie noch weiter analysiert oder auch synthetisiert. Daher ist begreiflich, daß gute Psychologen so oft schlechte Menschenkenner sind. Der Menschenkenner kann, weil er auf das Ganze sieht, immer nur Individuen zum Gegenstand haben, denn eine seelische Totalität hat immer die Form

des Individuums. Erst wenn sie in Elemente zerlegt ist, kann jedes von ihnen wie ein Querschnitt durch viele Individuen liegen, kann ein Allgemeines sein. Der Menschenkenner hat also ein ganz anderes Objekt wie der Psychologe.

Die modernen sensitiven Menschen, die ganz in den Nuancen und dem Reiz der Oberflächen, des Sinnlichen, in dem des zartesten, nur eben uns berührenden Schein und Schimmer leben — haben doch so oft das Gefühl, sich ins Transzendente zu begeben, in metaphysischen Tiefen und übersinnlichen Bedeutsamkeiten zu leben. Der Grund oder das Scheinrecht dafür ist, daß die bloß sinnliche Oberfläche der Dinge eben so weit von ihrer vollen gediegenen Realität, von der gegebenen Ganzheit ihrer Existenz absteht, wie ihr transzendenter Grund es tut. Nur liegt das Gebiet jener Menschen ebenso diesseits der bloßen, aber vollkommenen Wirklichkeit, wie das Metaphysische jenseits dieser liegt. Aber die Gleichheit des Abstands täuscht über die Verschiedenheit der Richtung, in der er sich erstreckt.

Alles ist erlaubt außer dem Frivolen und dem Langweiligen. Aber für sehr viele Menschen ist es ganz unmöglich, eines von beiden zu vermeiden, ohne in das andre zu fallen.

Glück ist der Zustand, in dem die höheren Seelenenergien nicht durch die niederen gestört werden; Behaglichkeit der, in dem die niederen nicht von den höheren gestört werden.

In der Toleranz liegt immer ein Hochmut. Wenn Du noch so frech Nein sagst, stellts Du Dich doch noch auf e i n e n Boden mit dem, der Ja gesagt hat. Aber wenn Du ihn tolerierst, bist Du sein Gönner.

Unzählige Liebes- und Eheverhältnisse gehen daran zugrunde oder führen wenigstens dadurch zu den schwersten Enttäuschungen, daß wir zu vergessen pflegen, daß sich ein Erlebnis nie als dasselbe wiederholen kann — schon die Tatsache, daß es schon einmal da war, für die Wiederholung andere seelische Bedingungen schafft, als das Original sie hatte. Wir glauben, wenn wir heute eine beglückte Stunde hatten, sie könnte sich morgen und übermorgen und immer wiederholen, da doch die äußeren Bedingungen — und in weitem Maße auch die inneren — dieselben geblieben sind. Aber das Glück ist so wenig einfach zu wiederholen wie irgendein anderer seelischer

Zustand. Nur wer morgen ein neues Glück schaffen kann, kann morgen dasselbe Glück haben wie heute.

Wundervoll ist die Nüchternheit des Trunkenen; entsetzlich die Trunkenheit des Nüchternen.

Ich weiß nicht: zeigt es die Gemeinheit des Menschen mehr, wenn er sich an das Häßliche gewöhnt, oder wenn er sich an das Schöne gewöhnt?

Um alles Tiefste und Schönste, das wir genießen, webt ein zwiefaches Geheimnis: einmal das Letzte, Unsagbare, Unerkennbare der Seele und der Dinge, an das jenes unmittelbar grenzt, aus dem es seine Kräfte ohne Zwischeninstanzen zieht; und dann ist es selbst ein Geheimnis gegenüber den Menschen, den Vielen verschleiert, durch jeden Blick zerstört, der nur von außen kommt.

Von nichts wird man so verführt (in jedem Sinn des Wortes), wie von der Möglichkeit zu verführen.

Unterschied: ob man mit etwas spielt oder auf etwas spielt. Man spielt mit einem Balle, aber auf einer Geige. Weil das letztere größere Eigenbedeutung und objektiven Wert des Gegenstandes voraussetzt, kann die Individualität des Spielenden sich tiefer und eigner an ihm ausdrücken. So mit Menschen: die, mit denen wir spielen, geben uns darin keine rechte Gelegenheit, unser Eigentliches und Bestes zu zeigen; wohl aber die, auf denen wir spielen, — obgleich wir ihnen nur ihre eignen Töne entlocken.

Das ist das Wunderliche: jeder kennt sich selbst tausendmal besser, weiß tausendmal mehr von sich als von irgendeinem andern, auch vom Nächsten; und dennoch erscheint uns der andre niemals so fragmentarisch, so lückenhaft, so wenig ein Ganzes und in sich Zusammengehöriges, wie wir uns selbst erscheinen.

Die allermeisten Menschen werden zwar als Neunmonats-Kinder geboren, aber sie sterben als Siebenmonats-Kinder.

Dem Stolzen liegt nur an der absoluten Höhe seines Wertes. dem Eitlen nur an der relativen,

Der eitle Mensch ist nach dem Inhalt seines Selbstbewußtseins nicht von den andren abhängig. Er hat — potentiell — eine sehr hohe Meinung von sich, aber nicht die Kraft sie zu realisieren, nicht den Mut zu ihr. Er braucht die anderen nur, damit sie ihm diese Meinung bestätigen, bloß als Chorus, der Ja zu seiner eignen Meinung von sich sagt, weil sie ihm sonst beständig entgleitet. Daher kommt es, daß der Eitle die Masse oft verachtet, ohne die er doch nicht existieren kann.

Unterschätzt zu werden, verhilft den Kleinen oft dazu, sich immerhin noch auf einer gewissen Höhe zu fühlen.

Sensationelle Menschen sind immer auch Egoisten.

In der Objektivität den Menschen gegenüber verbirgt sich oft der schrankenloseste Solipsismus.

Das Glücksverlangen hat den Widerspruch, den Ichpunkt zum Zentrum des Lebens zu machen, den Wert der Welt völlig auf die subjektive Reaktion zu stellen — und sich doch von den Objekten abhängig zu erklären, doch mehr zu begehren, als dieses Ich von sich aus leisten kann.

Man muß erschrecken, wenn man bedenkt, wie viel man verlieren kann, dessen Verlust einen Schmerz bereitet; man muß aber noch mehr bei der Ueberlegung erschrecken, wie weniges man besitzt, dessen Verlust ein wahrhaft großer, unauslöschlicher, reinster Schmerz sein würde.

Die Lust hat ihren Höhepunkt schon überschritten, wenn man sie weiß — das Leid aber kommt damit erst gerade auf seinen Höhepunkt.

Bei vielen Menschen besteht die Tiefe ihres Lebens — und zwar eine wirkliche, keineswegs verächtliche — darin, an seiner Oberflächlichkeit zu leiden.

Wenn ein Tropfen das Gefäß zum Ueberlaufen bringt, so läuft immer mehr heraus als dieser Tropfen.

C. F. Meyers »Genug ist nicht genug« — muß man gegenüberstellen: Genug ist schon zu viel. Das ist der tiefe Widerspruch in

dem Verhältnis alles Eudämonistisch-Genießlichen zu unserer Lebenstotalität: all solches ist uns entweder zu wenig oder zu viel. Das erste springt ohne das Gleichgewichts-Gebiet des Genug in das zweite um.

Gerade der leidenschaftliche Lebensdrang kann zur Selbstzerstörung führen. Denn er quillt aus dem letzten Grunde alles Daseins und führt zu ihm zurück, so daß die Verneinung der individuellen Form ihm eigentlich nahe liegt. Der orgiastische oder asketische Schmerz, den man sich selbst antut, hat die Doppelfunktion: einmal das Ich so tief und gewaltsam sich fühlen zu lassen, wie keine andere Sensation; und anderseits den Weg zu seiner Zerstörung, seiner Auflösung in das allgemeine Sein zu beschreiten.

Das Wesen des Tragischen ist vielleicht damit zu bestimmen: daß ein Schicksal gegen den Lebenswillen, die Natur, den Sinn und Wert einer Existenz zerstörerisch gerichtet ist — und daß zugleich empfunden wird, dieses Schicksal gehe aus der Tiefe und Notwendigkeit eben dieser Existenz hervor. Die Tragik von Frauenlosen ist in der Regel dies, daß das Abhängigkeitsverhältnis, das sie zerstört, dennoch in dem Fundament ihres Wesens angelegt ist. Der fallende Dachstein tötet einen jungen, hoffnungsvollen, lebenswilligen Menschen; das ist an sich eigentlich nur traurig, nicht tragisch. Dazu wird es von dem Gefühl aus, daß der Tod eben doch die Notwendigkeit und Bestimmung auch dieses Menschen war, deren Vollzug aber gegen andere Notwendigkeiten und Bestimmungen seiner gerichtet ist. Das Maß der Spannung: daß das, was ein Leben zerstört, aus einem Innersten dieses Lebens selbst notwendig war, ist das Maß des Tragischen. In den Shakespearischen Tragödien ist dies ganz deutlich. In der antiken Tragödie tritt an die Stelle der personalen Notwendigkeit, die die Basis des zerstörenden Geschehens ist, die Schicksalsnotwendigkeit — entsprechend der Sinnesweise des Altertums, die überhaupt nicht eine individuelle Bestimmtheit als metaphysische Basis des Lebens der Person kannte. — Das Verhältnis des Komischen zum Tragischen ist damit bezeichnet, daß das gegen die Lebensintention Gerichtete im Komischen nicht den letzten Lebensgrund und sein notwendiges Verhängnis realisiert, sondern gegen diesen ganz zufällig ist, mit ihm gar nichts zu tun hat, so daß es schließlich auch überwunden wird und sich als bloßes Spiel zeigt. Im Tragischen ist das äußerlich Zufällige ein innerlich Notwendiges, im Komischen das äußerlich Notwendige ein innerlich

Zufälliges. Im Tragischen lebt eine tiefe Harmonie zwischen dem Positiven im Menschen und dem, was dies Positive zerstört, im Komischen widerspricht sich beides, und darin liegt der Lachreiz, das Ridiküle. Darum ist die betrogene Frau tragisch, weil sich darin das Schicksal ihrer Schwäche vollzieht, der betrogene Mann komisch, weil es sich für ihn, den Starken, nicht paßt, betrogen zu werden.

In der Komödie vollzieht sich ein ganz individuelles Schicksal an typischen Charakteren, in der Tragödie ein allgemein-menschliches Schicksal an individuellen Charakteren.

Das Wesen der Tragödie ist dies: daß das tiefste Wollen des Menschen verneint wird, und daß diese Verneinung im tiefsten Grunde gewollt wird. Daß der tragische Held so oft durch Selbstmord endet, ist zwar eine sehr äußerliche Realisierung dieser Konstellation, aber immerhin ein Symbol dessen, was die Tragödie überhaupt ausmacht. — Der Schuldbegriff, mit dem man das Wesen der Tragödie zu decken pflegt, ist nur ein dumpfer, abschwächender Ausdruck für diesen Sachverhalt; er erklärt und rechtfertigt ihn nicht; in die rätselhafte tragische Einheit dessen, was der Mensch will und was er nicht will, setzt er ein Gelenk ein, das aber keine Verbindung ist, sondern eher der beweisende Ausdruck dafür, daß eben keine besteht — wie Herbart die »Ursache« nur für das ansieht, was eingesetzt wird, weil die Veränderung dem Menschen ein unerträglicher Widerspruch ist. Die Schuld erscheint als die Brücke, auf der sich das Wollen und die Tatsache, daß dieses Wollen seine eigne Basis zerstört, begegnen, wo das Wollen sich selbst als Gegenwollen trifft. Mit der Schuld wird die Paradoxie des Tragischen dem Menschen ins Gewissen geschoben, aber eben damit ihre Paradoxität anerkannt.

Der Dichter — zunächst der dramatische — hat die große Liebe, die selbst dem, der unrecht hat, noch recht gibt. Mindestens das Recht der Existenz. In der Wirklichkeit existiert das Böse nicht auf Grund eines Rechts dazu, sondern nur, weil es eben da ist. Im Kunstwerk aber hat es eine Existenz nur, weil es zu ihr berechtigt ist.

Romantik (im überhistorischen Sinne): Sehnsucht nach dem All, dem Unendlichen und als Mittel ihrer Erfüllung nur das rein subjektive Leben.

Das eigentlich Tragische des Don Quichote scheint mir dies zu sein: Wir glauben doch, daß die Qualitäten der Seele, Tapferkeit, Edelsinn, Idealismus, Großmut — ihren Wert eben durch ihr Bestehen in der Seele haben, als Tatsachen der Persönlichkeit, gleichviel an welchem äußeren Stoff des Lebens sie sich offenbaren. An Don Quichote, der all dieses besitzt, zeigt sich, daß ein solcher Glaube falsch ist, daß das eigentlich Irrelevante: daß es eine Hammelherde statt einer Ritterschar ist — daß die bloße Vorspiegelung des Intellekts, die doch an jenen Qualitäten gar nichts ändert, imstande ist, das seelisch Wertvollste und Höchste in ein läppisches Spiel, eine sinn- und wertlose Narrheit zu verwandeln. Diese Macht des Aeußeren und Objektiven über dasjenige, was wir in seinem Werte davon ganz unabhängig glaubten, was nur als innere, von dem Zentrum ausgehende Wirklichkeit seine Bedeutung zu haben schien — das ist das Erschütternde des Don Quichote.

Lionardo da Vinci war vielleicht der erste Mensch, der die Welt rein natürlich, vom Begriff des modernen Naturgesetzes her erfaßte. Und gerade darum scheint seine Zeit ihn als etwas Uebernatürliches, als den unheimlichen Zauberer empfunden zu haben. Gerade das absolut Naturhafte war dem noch mittelalterlich gestimmten Denken das Magische. Uns umgekehrt ist das Natürliche vielleicht gar zu »natürlich« geworden. Darum ist es unsrer Zeit schwieriger als jeder früheren, Religion zu finden, darum aber gerade braucht sie sie um so nötiger.

In primitiven Epochen hat das Geheimnis »Gebrauchswert« und der Mensch lebte damit, konnte es für sein Leben gar nicht entbehren, es war seine Form die Dinge zu besitzen, ja zu kennen, denn alles Dämonische, Abergläubische ist doch nur das Etikett auf einer versiegelten Flasche. Jetzt aber, wo wir so vieles wirklich wissen, hat das Geheimnis »Seltenheitswert«. Je mehr es zurückgeschoben wird, je mehr von dem, was zufällig Geheimnis war, seinem Wesen nach aber wissbar ist, auch wirklich gewußt wird, desto reiner zeigt sich Umfang und Wesen dessen, was von sich aus Geheimnis ist.

Das Tier offenbart zweifelsohne seine seelischen Vorgänge in seinen körperlichen Bewegungen, es hat keine rein inneren, eines motorischen Korrelats entbehrenden Vorgänge, die in dem unsinn-

lichen Medium der Sprache ihre Ausdrucksehnsucht befriedigen könnten (denn der sinnliche Laut der Sprache ist nur symbolisch, das Physische daran ist nur akzidentell und administrierend). Der Mensch der primitiven Stufe steht dem noch nahe, da er noch nicht über den ganzen Reichtum ausgebildeter Sprache verfügt, so hat er auch die rein seelische selbstgenugsame Innerlichkeit nicht ausgebildet, sondern der seelische Vorgang drückt sich noch unmittelbar jeweilig in einem körperlichen Geschehen aus. Es war die ganz einzige kulturelle Lage der Griechen, daß sie zwar jenes Nur-Seelische in der bloßen Sprache Ausdrückbare schon voll besaßen, aber die Eigenart der früheren Epoche, daß das Seelische sich unmittelbar im Körperlichen offenbart, noch nicht verloren hatten.

Die große geistesgeschichtliche Tat Europas gegenüber dem (nicht indischen) Orient ist die Entdeckurg der Objektivität. Der Orientale kennt keinen objektiven Preis, nur die Messung der beiden handelnden Subjekte. Kein objektives Recht, sondern nur den Spruch des Richters. Keine objektiv urteilende Moral, sondern: »Wer ohne Schuld ist, werfe den ersten Stein.« Plato hat die Objektivität des Geistes entdeckt, das römische Recht die Objektivität des Rechts, der Katholizismus die Objektivität der Religion, von der Jesus nichts wußte.

Alle großen Organisationsformen, die die Menschheit entweder verwirklicht oder geträumt hat, enthalten eine Mischung von Rationalismus und Mystik: der Staat, die Kirche, der Sozialismus. Das Rationalistische liegt bei allen dreien auf der Hand, das Irrationale, aus dunklen nicht konstruierbaren Tiefen Aufsteigende ist beim Staat die Individualität des Herrschers; denn ohne dessen Begabtheit — die das Gottesgnadentum dogmatisch antizipiert oder festlegt — kann der Staat weder entstehen noch bestehen (wenn sie nicht an seiner Person da ist, muß sie bei den Beamten sein); bei der Kirche ist es die Mystik der Glaubensinhalte; beim Sozialismus die dunklen kommunistischen Instinkte wahrscheinlich atavistischer Natur, oder der Glaube an den Himmel auf Erden.

Wo immer eine große Nation zu einer Konzentration auf sich selbst, zu der Leidenschaft des Wachsens aus eigner Wurzel und eigner Kraft gelangt, ist damit eine Bestrebung zu imperialistischem Herrentum, ideell über den orbis terrarum verbunden. Der allgemeine

Zusammenhang von Freiheit und Herrschaftswillen kommt darin zur Erscheinung. Die italienische Renaissance war eine nationale Bewegung, aber, mehr oder weniger gewollt, strebte sie zur Herrschaft ihres Geistes über Europa, und es scheint mir fast, als wäre das Zurückgreifen auf die Antike nur ein Mittel oder eine Form dafür, weil die Antike am leichtesten als die gemeinsame Mutter, das gemeinsame Ideal akzeptiert werden konnte. Vielleicht wiederholt sich das im Klassizismus der Revolution und Napoleons: eine leidenschaftliche Betonung des nationalfranzösischen Geistes, der aber seine Bedürfnisse durchaus als das Ideal empfand, mit dem er die Welt herrschend beglücken wollte. (Panslavismus!) So ist die englische Weltherrschaft das Korrelat des stärksten Nationalbewußtseins, so erleben wir es jetzt bei allen Parteien — vielleicht am meisten bei uns an den Alldeutschen. In der nationalen Konzentrierung erzeugen sich Kräfte, die über die nationale Peripherie hinausgehen.

Geld ist das einzige Kulturgebilde, das reine Kraft ist, das den substantiellen Träger völlig von sich abgetan hat, indem er absolut nur Symbol ist. Insofern ist es das bezeichnendste unter allen Phänomenen unserer Zeit, in der die Dynamik die Führung aller Theorie und Praxis gewonnen hat. Daß es reine Beziehung ist (und damit ebenso zeitbezeichnend), ohne irgend einen Inhalt der Beziehung einzuschließen, widerspricht dem nicht. Denn Kraft ist in der Realität nichts als Beziehung.

Es gibt gar keine Erfahrung, die uns so von der Uebersteigerung der technischen Mittel des Lebens zu absoluten Werten heilen könnte, wie der Krieg. Denn er zeigt, daß all diese Herrlichkeiten, die uns das Leben so bequem, genußreich und sicher gemacht haben, jetzt genau so gut seiner fürchterlichen Zerstörung, Gefährdung, Folterung dienen; daß sie also wirklich nur wertindifferente Mittel und weiter nichts sind.

Was ist denn der größte Teil unserer Kultur? Doch nur dies: daß wir Mittel schaffen, um die von uns selbst uns bereiteten Leiden, von uns selbst erzeugten Bedürfnisse, von uns selbst bewirkten Widersprüche allmählich wieder zu lindern, um ein Weniges herabzusetzen, in einer ganz unvollkommenen Art zu lösen. Wäre sie vollkommen, so würde sie nicht fortwährend wechseln müssen.

Nur wer Kraft für die Zukunft hat, wird die eigentliche Würdigung für die Vergangenheit haben. Es kann ja wohl jemand sich

in eine einzelne vergangene Epoche vertiefen, sie für die einzig wertvolle halten und daraufhin alle Gegenwart und Zukunft ablehnen. Aber dies ist dann nicht Vergangenheit überhaupt, die er versteht und würdigt, sondern eine Einzelheit, die ihm *inhaltlich* gerade adäquat ist. Der bloße laudator temporis beati ist ein subjektiv bestimmtes Wesen, dem das objektiv bestimmte Verhältnis zur Vergangenheit fehlt. Zu diesem gehört jene Kraft der Uebergegenwärtigkeit, die sich unvermeidlich auch in die Zukunft hinein erstreckt.

Wie die Zeit für verschiedene Individuen verschieden lang ist (dadurch plausibel, daß sie auch für das Individuum verschieden lang ist) so auch für ganze Völker. Dies hat viele Folgen.

Wieviel Werte und Triebfedern sind uns dadurch verloren gegangen, daß das Einfach-Wahre, durchgehend Gültige, Fundamentale uns banal geworden ist und daraufhin verachtet wurde! Vielleicht wird es ein Erfolg des Krieges sein, daß dieses wieder zu Ehren kommt, daß wir das Leben wieder auf seine breitesten Fundamente stellen, trotzdem sie für das *Denken* trivial sind. Jenes war auch eine Folge des Intellektualismus und des literarischen Charakters unserer Geistigkeit.

Es ist niemals in der Welt so gekommen, wie die Propheten und die Führer meinten und wollten; aber ohne die Propheten und Führer wäre es überhaupt nicht »gekommen«.

»Wer nicht für mich ist, der ist wider mich« — das gilt für meine Sinnesart gerade nur zur Hälfte. Wider mich ist nur der Gleichgültige, den die letzten Fragen, für die ich lebe, weder zu einem Für noch zu einem Wider veranlassen. Wer aber in positivem Sinne wider mich ist, wer sich in die Ebene begiebt, in der ich lebe und nun innerhalb ihrer mich bekämpft, der ist im höchsten Sinne *für* mich.

Wilhelm Meisters sozial-politische Sendung.
Eine rechtsphilosophische Goethe-Studie.

Von

Gustav Radbruch.

Man mag Goethes »Wanderjahre« wohl einem köstlichen orientalischen Teppiche vergleichen, der, täglich vor unsern Augen, uns doch täglich neue verborgene Bezüge offenbart. Figuren, die zunächst nur den Anspruch der Schönheit zu erheben schienen, fügen sich dem sinnenden Betrachter plötzlich zu bedeutungs- und geheimnisvollen Charakteren zusammen; ein scheinbar launisch hineingestreutes Gebilde taucht bald hier, bald dort in mannigfachen Abwandlungen wieder auf, zwischen denen man verdeckte Verbindungen unter dem überwuchernden Reichtum ahnt und sucht, ohne sie doch zu finden und zu sehen; groß angelegte Linien wiederum verirren sich im Dickicht farbenreicher Verschlingungen, so daß wir ihr krauses Schicksal nicht zu Ende zu verfolgen vermögen und uns als williges Opfer einer spottenden Heiterkeit erscheinen, wenn in leichter Grazie sich auflöst, was mit weitausholender Gravität anhob. Und wir wollten wirklich versuchen, die bunte Fülle der Figuren in geometrischen Formeln auszudrücken? das Spiel, welches mit uns getrieben wird, in den schwerfälligen Ernst eines wissenschaftlichen Systems zu verwandeln? Nein! Goethe hat derb genug die »alberne Idee« zurückgewiesen, »das Ganze systematisch konstruieren und analysieren zu wollen« (zu Kanzler Müller am 18. II. 1830). Nicht zu deuten — hinzudeuten nur kann unsere Aufgabe sein, hinzudeuten auf Beziehungen, die manchem Leser vielleicht nur deshalb nicht in die Augen gefallen sind, weil sein Blick an- und mitgezogen wurde von andern Linien, die, nicht weniger wichtig als die von uns verfolg-

ten, neben ihnen, zwischen ihnen, durch sie nach einer mathematisch unfaßbaren, künstlerisch um so reizvolleren Regel ihr Wesen treiben.

Unter den in den Gang der Handlung mehr eingestreuten als eingefügten Erzählungen tut sich durch die schalkhafte Altersgravität ihres Vortrages eine hervor, welche die Ueberschrift trägt: Wer ist der Verräter? Lucidor, ein junger Rechtsgelehrter, wird von seinem Vater zu einem Freunde, dem Oberamtmann, geschickt, damit der langgehegte väterliche Plan einer Familienverbindung jetzt zur schönen Wirklichkeit werde. Aber der ernste Lucidor fühlt sich zu der sinnigen Lucinde mehr hingezogen als zu der ihm zugedachten Schwester, der zerstreuungs- und reiselustigen Julie, die ihrerseits dem Freier Lucindens, dem weitgereisten Kaufmann Antoni, den Vorzug gibt. Lucidor verrät in lauten Selbstgesprächen Zuneigung wie Abneigung, und es braucht nicht gesagt zu werden, daß die anmutige Novelle in einer doppelten glücklichen Verlobungsfeier ihr heiteres Ende nimmt.

Aber wir werden stutzig. Wie? so fragen wir uns, bodenständige Redlichkeit, »die einfache treue Rechtlichkeit deutscher Zustände«, »der deutsche Mittelstand in seinen reinen Häuslichkeiten« wird hier unsteter Flatterhaftigkeit gegenübergestellt — und doch ist es gerade das Thema des Buches, den tapferen Mann zu preisen, der überall zu Hause ist, den Wanderer, der jenseits des Ozeans mutig eine neue Heimat sucht? Freilich ist es aber auch die schelmische Art dieses Buches und seines Dichters, wo es in den Verdacht geraten könnte, ein Programm zu entwickeln, dieses sogleich wieder mit Fragezeichen und Zweifelsgründen zu versehen, gleichsam der faustischen die mephistophelische Weltansicht mit der ganzen Kraft bestechender Sophistik an die Seite zu stellen, als widerstrebe es ihm, den widerspruchvollen Reichtum einer lebendigen Seele der unvermeidlichen Armut einfacher Widerspruchslosigkeit aufzuopfern. Aber ferner verteilt der Dichter in unserer Erzählung die Akzente seiner Sympathie auch gar nicht so einseitig, wie wir es bisher glauben mochten. Die flatterhafte Julie ist der anmutig launenreichen Hersilie der Haupterzählung viel zu ähnlich, als daß wir sie der zärtlichen Empfindungen des alten Dichters für diese Lieblingstochter ganz unteilhaftig wähnen dürften. Und Lucidor — bemerken wir nicht bei genauerem Zusehen sofort, wie der Dichter seine begrenzte Bravheit mit pflichtschuldigem Beifall zwar, aber auch mit lächelndem Humor betrachtet? mit dem Humor, in den sich der Widerwillen seiner Jugend gegen den juristischen Beruf jetzt in seinem Alter aufgelöst haben mag? Man lese doch nach, wie Juliens Brüder über den »schwerfälligen juristi-

schen Trab« von Lucidors Rößlein, wie Julie selbst über die pedantische Prinzipienfestigkeit der Juristen spottet, die sich der Welt und besonders der schönen Läßlichkeit der Frau so wenig anzubequemen versteht. Und kann es wohl ganz ohne Ironie gemeint sein, daß der wackere Lucidor seine ganze Rechtswissenschaft zu Hilfe rufen muß, um mit gutem Gewissen an Stelle des von den Vätern das von seinem eigenen Herzen gewählte Mädchen freien zu können, daß er seinen eigenen Anspruch nur zu vertreten vermag, wenn er ihn sich als einen fremden und sich als dessen gewissenhaften Sachwalter denkt? Redet nicht schließlich Goethe selbst, der Goethe des mephistophelischen Schülergesprächs, wenn eine seiner Gestalten von den Juristen spricht, die den Leuten Recht sprechen sollen und vor lauter Recht nicht zur Gerechtigkeit kommen können?

In solcher Gesinnung hat Goethe in jenem Vorbilde einer bürgerlichen Gesellschaft, in seinem Wandererbunde dem Juristen keine Stätte bereitet. Für das Eigenrecht des formalen Rechtsstandpunkts neben der Frage nach dem gemeinen Nutzen zeigt Goethes allen methodologischen Scheidekünsten abholder Monismus hier ebensowenig Sinn wie im Gebiete der Naturwissenschaften für die Verselbständigung der mathematischen Formbegriffe gegenüber der sinnlichen Anschauung. In jenen Ausführungen, in denen sich der Dichter wie einer, der ein lästiges Geschäft möglichst schnell zu erledigen bestrebt ist, wortkarg und rätselhaft genug über die Rechtsordnung des Wandererbundes ausspricht [1]), heißt es, in offenbarer Opposition gegen diejenigen, welche die Wahrung des Rechts als die vornehmste Staatsaufgabe ansahen, nicht an Justiz sei zunächst zu denken, sondern an Polizei. Diese Begriffe werden in den eingestreuten »Betrachtungen im Sinne der Wanderer« (4 S. 233) neben weniger eindeutigen Umschreibungen dahin erläutert, daß das Recht sich auf den einzelnen, die Polizei auf die Gesamtheit beziehe. Es darf also jener Ausspruch nunmehr so verstanden werden, daß nach Goethes Meinung das Gemeinwesen nicht auf die Rechte der einzelnen, sondern auf die Wohlfahrt aller hingeordnet werden müsse. Der Sieg der Sozialpolitik über den engen Gedanken des Rechtsstaates, den die Nachfahren erlebt haben, fordert uns auf, diese Anschauung als prophetisch zu bezeichnen. Der Grundsatz der Polizei wird »kräftig ausgesprochen: niemand soll dem andern unbequem sein; wer sich unbequem erweist, wird beseitigt, bis er begreift, wie man sich anstellt, um geduldet zu werden«. Unter den

[1]) Wanderjahre II S. 163, 164. (Zitate nach der Cottaschen Jubiläumsausgabe!)

Mitteln zu diesem Ziele der Polizei erscheint insbesondere auch die Strafe, die damit mehr als eine Verwaltungsmaßnahme denn als eine Justizeinrichtung erfaßt wird, als ein Mittel zur Sicherung der Gesamtheit und zur Besserung des einzelnen, und folgerichtig, aber dem Prinzip der Trennung von Justiz und Verwaltung zuwider in die Hände der »Polizeidirektoren« gelegt wird. Wer würde nicht auch hierin die Vorwegnahme viel späterer Lehren erkennen? Die Polizeidirektoren können freilich selbständig nur »ermahnen«, wie dies auch jeder ältere Bürger kann, und außerdem »mißbilligen«, »tadeln«, »schelten«, also auf Verweis erkennen. Gilt es eigentliche Strafen zu verhängen, so müssen sie die »Geschworenen« zusammenberufen, die darüber nach dem Grundsatze der Mehrheit, bei Stimmengleichheit aber nicht durch Stichentscheid, sondern durch das Los entscheiden. Die Strafen sollen milde sein, da strenge Gesetze sich schnell abstumpfen, läßliche aber allmählich verschärft werden können. Außer Vermögensstrafen wird nur die Freiheitsstrafe: die »Beseitigung«, die »Absonderung von der bürgerlichen Gesellschaft« genannt, wohl in Erinnerung an die anderweit erwähnten damals ganz modernen Gefängnisbauten Amerikas: »weitläufige Kastelle, ummauerte Bezirke (II 72).

Schon bei seinem Eintritt in das Gebiet des »Oheims« hatte ja Wilhelm Anlaß gehabt, der humanen Behandlung des Uebeltäters mit den folgenden Worten preisend zu gedenken: »Welchen Weg mußte nicht die Menschheit machen, bis sie dahin gelangte, auch gegen Schuldige gelind, gegen Verbrecher schonend, gegen Unmenschliche menschlich zu sein! Gewiß waren es Männer göttlicher Natur, die dies zuerst lehrten, die ihr Leben damit zubrachten die Ausübung möglich zu machen, und zu beschleunigen.« Unter den Männern, welche um eine »menschlichere Behandlung der Gefangenen« bemüht waren, ist auch Wilhelms Vater (II 43), dem die »Wanderjahre« ja ein wesentlich anderes Profil geben als die »Lehrjahre«, — so verschieden, wie das Bild des Vaters, das der Mann, von jenem, das der Jüngling in seinem Herzen trägt. An welche Männer der leicht begeisterte Wilhelm bei jener Lobpreisung aber vorzüglich gedacht haben mag, erfahren wir wenige Seiten später, wo als die Lehrmeister des Oheims Beccaria und Filangieri genannt werden. Kannte der Oheim diese beiden Menschenfreunde nur als ein Liebhaber der italienischen Literatur, so hatte Goethe selbst wenigstens dem letzteren auch persönlich nahezutreten Gelegenheit gehabt, wie er in der Italienischen Reise berichtet (26 S. 223). Lieber noch als mit dem trefflichen Filangieri, der nach der Art der Fach-

männer politische Gegenstände ausführlich abzuhandeln nicht müde wurde, mag er sich aber mit dessen kapriziöser Schwester, dem »Prinzeßchen«, unterhalten haben. Noch nach Jahrzehnten hat er ein reizendes Bonmot nicht vergessen, das sie in die Unterhaltung mit dem Bruder warf: »Wenn man alle Gesetze studieren sollte, so hätte man gar keine Zeit, sie zu übertreten« (4 S. 210). Es ist in den Wanderjahren Hersiliens Art, ganz ähnlich über die prinzipienfeste Vernunft des würdigen Oheims zu spotten: »Die Maximen der Männer hören wir immer wiederholen, ja wir müssen sie in goldenen Buchstaben über unsern Köpfen sehen; ich aber finde, daß man sie alle umkehren kann und daß sie dann ebenso wahr sind, und vielleicht noch mehr« — und sie zeigt das wirklich ergötzlich genug an einem jener aufklärerischen Gemeinplätze. Man vermag sich des Eindrucks nicht zu erwehren, daß Goethe, wie der Oheim sich an Filangieri heraufgebildet hat, die Nichte dessen Schwester nachgebildet habe.

Aber auch Beccarias Geist ist in den »Wanderjahren« zu spüren. Der Todesstrafe wird in jenen kurzen Ausführungen über die Rechtsverfassung des Wandererbundes nicht, ihrer Abschaffung in Amerika aus »gewissen menschenwürdigen Gesinnungen« an einer andern Stelle beifällig gedacht (II 72) — und doch heißt es in den eingestreuten Aphorismen Aus Makariens Archiv (4 S. 240) nachdrücklich genug: »Wenn man den Tod abschaffen könnte, dagegen hätten wir nichts; die Todesstrafen abzuschaffen, wird schwer halten. Geschieht es, so rufen wir sie gelegentlich wieder zurück«; und dann noch entschiedener: »Wenn sich die Sozietät des Rechtes begibt, die Todesstrafe zu verfügen, so tritt die Selbsthilfe unmittelbar wieder hervor, die Blutrache klopft an die Türe.« So hatte ja Goethe schon in seiner Straßburger Disputation die These verteidigt: »Poenae capitales non abrogandae.«

Nichts kann über des Dichters politische Denkweise besser belehren als dieser scheinbare Widerspruch. Goethe wendet sich gegen die Einführung, ebenso aber auch gegen die Abschaffung der Todesstrafe. Es ist das Kennzeichen naturrechtlichen Denkens, den Nachweis, daß eine soziale Maßregel nicht hätte eingeführt werden sollen, sofort in die Forderung umzusetzen, daß sie nun auch abzuschaffen sei; Goethes historischer Sinn hat dagegen eingesehen, daß es ein anderes sei, eine Einrichtung abzuschaffen, ein anderes sie von vornherein gar nicht erst einzuführen, ein anderes, eine Gesellschaft auf historisch-jungfräulichem Boden zu bilden, ein anderes, eine von der Geschichte entwickelte Gesellschaft fortzubilden: daß zu den natürlichen Grundlagen, welche das Naturrecht zu berücksich-

tigen hat, auch die überkommenen historischen Verhältnisse gehören. Er sieht, wie es einmal mit leuchtender Klarheit heißt (II 43), »die bürgerliche Gesellschaft, welcher Staatsform sie auch untergeordnet wäre, als einen Naturzustand an«. Nicht das nur durch Abstraktion vereinsamte Individuum hat den Ausgangspunkt politischer Betrachtungen zu bilden, sondern der wirkliche Mensch, der ohne überkommene soziale Beziehungen gar nicht gedacht werden kann: Ubi homines sunt, modi sunt (II 50). So kommt es, daß radikale und konservative Politiker Goethes großen Namen mit dem gleichen Schein des Rechts für sich anrufen können. In der Tat kann sich der Sozialist für sein Endziel ebenso auf Goethe berufen, wie der Konservative für seine Umsturzfeindlichkeit: was für den Wanderer auf der neuen Erde Recht ist, das würde, so ist Goethes Meinung, für den »auf unserem Kontinent, dem alten« Daheimgebliebenen Frevel sein.

Daraus erklärt sich auch die so erhabene wie verwirrende Objektivität, mit der in den Wanderjahren Goethe die verschiedensten sozialen Zustände an uns vorüberziehen läßt, ohne uns seine Meinung über ihren unterschiedlichen Wert zu verraten, ja ohne uns überhaupt ihren grundsätzlichen Unterschied mehr als nur erraten zu lassen. Mit der gleichen Liebe werden der unberührt patriarchalische Zustand Sankt Josephs des Zweiten, die durch die Maschine bedrohte Schweizer Hausindustrie, der aufgeklärte Despotismus des »Oheims«, die pädagogische Provinz und der Wandererbund geschildert. Besonders belehrend aber ist die Gegenüberstellung der Wanderer und des Oheims, zu der Goethe, ohne sie doch selbst vorzunehmen, uns offensichtlich genug auffordert. Ist doch Lenardo, der sich im Laufe der Geschehnisse unversehens zum anerkannten Führer der Wanderer entwickelt, der Neffe des Oheims und in den Charakteren beider ein bewußter Kontrast herausgearbeitet: Lenardo strebt zurück nach Amerika, von wo der Oheim seinerseits als Jüngling in die alte Welt zurückgekehrt ist, und ist es des Oheims Art, lieber überkommene Zustände freisinnig fortzubilden, »als drüben über dem Meere um Jahrhunderte verspätet den Orpheus und Lykurg zu spielen (I 92), so ist es umgekehrt Lenardos »Hauptneigung, ganz von vorne anzufangen« (I 284); er mag »auf nichts gerne wirken, als auf das, was er selbst geschaffen hat« (I 164). Und so möchte man versucht sein, den Oheim und Lenardo für Parallelerscheinungen zu halten mit der Aufgabe, die Verwirklichung der gleichen sozialen Ideen in überkommenen Verhältnissen dort, auf unberührtem Boden hier zu veranschaulichen. Aber nicht ohne Grund läßt der Dichter, nach seiner Weise scherzend und beiläufig,

eine der Personen aus des Oheims Bereich Wilhelmen gegenüber sich dagegen verwahren, »in die Gemeinschaft der Entsagenden aufgenommen zu werden«. Bei genauerer Betrachtung tut sich in der Tat ein durchgreifender Unterschied auch nach der Art der verwirklichten Ideen hervor, der Unterschied zweier Generationen. Der Oheim vertritt das Zeitalter der Aufklärung mit seiner individualistischen Nützlichkeitstheorie, die man gar nicht besser formulieren kann als in den drei Wahlsprüchen, die Goethe ihm beilegt: »Vom Nützlichen durch das Wahre zum Schönen«, »Den Meisten das Beste« oder doch »Vielen das Erwünschte« und »Besitz und Gemeingut«. Privateigentum, das indem es sich fördert, zugleich der Gesamtheit dient, das ist zugleich der Sinn dieses letzten Spruches und die Grundansicht des orthodoxen Liberalismus, und mit ihm zieht daraus der Oheim die Folgerung einer »möglichst unbedingten Tätigkeit im Erwerb«. Als ein aufgeklärter Despot seines großen Gutsbezirkes sucht er die Kräfte der einzelnen frei und lebendig zu machen, nicht aber zu einer Gemeinschaft zu sammeln, und mit dem Gemeinschaftsgedanken bleibt seinen sozialen Bemühungen der Quell tieferer Begeisterung verschlossen — sie bleiben in der utilistischen Nüchternheit »naher, leicht faßlicher Zwecke« befangen, und auch die Launen- und Schrullenhaftigkeit des aufgeklärten Despoten seiner Zeit fehlt dem Bilde dieses kleinen Landesvaters und Haustyrannen nicht ganz. Der Wandererbund dagegen wird getragen und bewegt nicht von dem einsichtigen Wohlwollen eines einzelnen, sondern von dem Gemeinsinn aller. Was die höchste und endgültige Form des Grußes in der pädagogischen Provinz den angehenden Wanderer lehren soll, das findet er im Wandererbund verwirklicht: »Nun steht er strack und kühn, nicht etwa selbstisch und vereinzelt; nur in Verbindung mit seinesgleichen macht er Fronte gegen die Welt.« Der Rhythmus des Marsch- und Arbeitsliedes ist Mittel und Ausdruck dieser Gemeinschaft und man möchte mit einer Wendung Nietzsches sagen, daß es des Wandererbundes Art sei, »den Staat auf die Musik zu gründen«. So vertritt Lenardo gegenüber der dürren Rechtsstaatsidee des Oheims, die man, da mit dem Rechte vornehmlich das Privateigentum gemeint ist, besser die kapitalistische Staatsidee nennen würde, die Gedanken, die im sozialen Wohlfahrtsstaat der Gegenwart zu wirken beginnen.

Da also des Oheims Wirksamkeit die Verwirklichung der Ideen des Wandererbundes in der Heimat nicht zu veranschaulichen vermag, bedurfte es jener Spaltung des Wandererbundes, dessen eine Hälfte unter Lenardos Führung über den Ozean zieht, während der

anderen durch Odoardo ermöglicht wird, ihre Ideen der alten Welt einzubilden. Es ist Goethes und der Loge und so auch des Wandererbundes Art, sofern nur eine tatkräftige Staatsgewalt, eine »mutige Obrigkeit« vorhanden ist, »alle Regierungsformen gleichfalls gelten zu lassen« (II 145), jede historische Staatsverfassung als einen Naturzustand anzusehen, und so verschlägt es nichts, daß der zurückbleibende Teil des Wandererbundes unter der Führung des Provinzialstatthalters Odoardo sich einem monarchischen Staatswesen einfügt. Denn Goethe ist Revolutionen im Leben der Staaten ebenso feind wie der vulkanistischen Geologie der Erdrevolutionen. Ordnung ist ihm als ein Natur und Menschheit zugleich umspannender kosmischer Wert heilig und als die unerläßliche Vorbedingung des einzigen, das not tut: des Leistens und Schaffens, selbst mit dem Preise des Despotismus, ja der Fremdherrschaft nicht zu teuer erkauft. Deshalb müssen wir auch das letzte Wort Goethescher Gesellschaftsphilosophie dort suchen, wo er sein Gemeinschaftsideal ohne Rücksicht auf überlieferte Ordnungen im geschichtsleeren Raum zu konstruieren in der Lage ist: bei den Amerika-Wanderern.

Man kann drei Grundauffassungen des Gemeinschaftslebens unterscheiden: der individualistischen — liberalen oder demokratischen — Lehre, welche die Gemeinschaft in den Dienst der einzelnen stellt, tritt die überindividualistisch-konservative Staatsphilosophie gegenüber, die gerade umgekehrt den einzelnen als dienendes Glied dem Ganzen einfügt. Gleichermaßen zu beiden im Gegensatz steht aber ein dritter Standpunkt, dem überhaupt nicht eine Person, sei es nun die Einzel- oder die Gesamtpersönlichkeit, als Zielpunkt des Gemeinschaftslebens erscheint, vielmehr jenseits alles Persönlichen die Sache, die Arbeit und die Leistung oder, als deren letztes Ziel, die Kultur. Neben den Freiheits- und den Machtstaat tritt der Kulturstaat. Hat Goethe die Idee des Freiheitsstaates in ihrer ausgeprägtesten Form: des Rechts-, des Justizstaates in jenen Ausführungen, welche Polizei, nicht Justiz in den Mittelpunkt der Staatsaufgaben stellen, ausdrücklich zurückgewiesen, so übergeht er den Gedanken des Macht-, des Nationalstaates mit geflissentlich kaltem Schweigen: des ganzen Begriffszusammenhanges Nation und Macht, Krieg und Heer wird mit keinem Worte gedacht, man müßte denn die flüchtige Bemerkung über Lotharios Feldjägerkorps (II 162) hieher rechnen. Kein Zweifel, daß die Gesellschaftslehre des Wandererbundes mit ihrem Grundgedanken des Leistens und Schaffens in spezialisierter Berufsarbeit sich dem dritten Ideal einer Arbeitsgemeinschaft einfüge.

Aus dieser Grundauffassung der Gesellschaft ergibt sich aber eine ganz bestimmte Weise ihrer Organisation. Die typische Form der Berufung zum Amte ist im Machtstaate die Bestimmung durch Autorität, die Bestimmung von oben her: die Ernennung, im Freiheitsstaate die Bestimmung durch Majorität, die Bestimmung von unten her: die Wahl. Wer ihm zum Diener tauge, vermag nur der Herr zu bestimmen, heiße er nun Fürst oder Volk. Wer aber tüchtig sei zum Werk, das kann nur ermessen, wer selber »vom Bau ist«, den Meister kann nicht wählen noch ernennen, wer selber werkfremd ist, ein Meister macht den andern. Die Selbstergänzung aristokratischer Körperschaften, die Kooptation ist also die kennzeichnende Weise der Organbildung in der Arbeitsgemeinschaft. So macht auch Goethe aus seiner Abneigung gegen Majoritätsbeschlüsse kein Hehl (II 163) und gestaltet seinen Wandererbund als eine Aristokratie der Tüchtigen, die sich nach dem Vorbilde der Zunft und der Loge in den drei Stufen Lehrling, Geselle und Meister aufbaut und deren höchste Stelle in ehrfurchtgebietend geheimnisvoller Neutralform »das Band« genannt wird. So wird auch von den Oberen der pädagogischen Provinz in einem seltsamen, feierlich unpersönlichen Singular als von »der Dreie« geredet. Denn Ehrfurcht gegen die Oberen und das Ganze, mit der sich ein jeder seines Grades im Stufenbau bewußt bleibe, ist die Seele dieser Arbeitsgemeinschaft.

Nicht als ob die Individualität durch die Gemeinschaft nur gebunden würde — sie wird von ihr gerade erst geweckt und befreit. In der individualistischen Gesellschaft bleibt das Individuum mit dem wesentlichen Teile seiner Persönlichkeit außerhalb des Gemeinschaftslebens, das nur als ein schmaler schützender Rahmen seine rein private Lebensarbeit umhegt. Das überindividualistische Gemeinwesen macht zwar grundsätzlich auf das Individuum mit allem, was es ist und hat, seinen Anspruch geltend, aber wie wenig von den Werten der Individualität kann es für seine monotonen Machtzwecke wirklich nutzen! Aber die Arbeitsgemeinschaft weckt und nutzt die ganze Vielfalt der individuellen Fähigkeiten, eine jede an ihrer Stelle, nimmt die Individualität in der ganzen Fülle ihrer Eigenart in sich auf, sie bestimmend und von ihr wiederbestimmt, und wird gerade deshalb dem Individuum, das sie nur wie eine elastische Haut umschließt, viel weniger als Freiheitsbeschränkung fühlbar, denn der Freiheits- oder der Machtstaat, in denen es sich in einen selbsteigenen und einen dienstbaren Teil seines Wesens zerrissen sieht.

Gerade diese Stellung der Persönlichkeit im Rahmen der Gemeinschaft bildet das Zentralproblem Wilhelm Meisters. Der Wilhelm

der Lehrjahre war nichts gewesen als grenzenlose Bildsamkeit, für welche die ganze Welt nur eine Reihenfolge von Bildungsmitteln bedeutete, ein Nichts mit der Sehnsucht ein Alles zu werden. Der Wilhelm der Wanderjahre ist aus einem solchen qualitätslos zwischen Nichts und Alles schwebenden Individuum eine Individualität, aus einer unbeschränkten Möglichkeit eine begrenzte Wirklichkeit geworden. Zugleich hat sich seine Auffassung des Gemeinschaftslebens von Grund aus geändert. Das souveräne Individuum, das ein Ganzes für sich werden, eine Welt in sich erschaffen, sein Selbst zum Selbst der Menschheit ausweiten zu können glaubt, kann mit andern seinesgleichen nur ein loses Vertragsverhältnis zu gegenseitigem Nutzen eingehen — den Staatsvertrag der Aufklärungszeit! Aber Wilhelm hat es erkennen müssen: »nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt.« Die Individualität, die ihre Schranken erkannt hat, weiß sich notwendig zugleich damit als dienendes Glied einer übergeordneten Gemeinschaft, die vermag, was kein einzelner kann: in sich zu sammeln, was der ganzen Menschheit zugeteilt ist. Während jenes Vertragsverhältnis von der Gleichheit der Individuen ausgeht, ihrer individualitätslos gleichen Anwartschaft, ein selbstgenugsames Ganze zu werden, gehen in die Arbeitsgemeinschaft die Individualitäten in der ganzen Vielfalt ihrer Eigenarten, in der mannigfachen Abstufung ihres Wertes ein: die Gleichheit hat im Wandererbunde ebensowenig eine Stätte wie die individualistische Freiheit und die demokratische Mehrheit.

Mit gutem Recht legt also Goethe seinen Wanderern den Zunamen der »Entsagenden« bei, aber er deutet doch auch immer wieder an, daß, worauf sie verzichten: der bewußte Besitz und Genuß eines zum Ganzen gewordenen Selbst, gerade durch diesen Verzicht, gerade durch die selbstvergessene Hingabe an eine begrenzte Sache und ein übergeordnetes Ganze ihnen zuteil werden wird. Denn dahin zielen die über das ganze Werk, ja über Goethes ganzes Lebenswerk ausgestreuten Bemerkungen über die Selbsterkenntnis, von denen wir nur die eine hier anführen statt aller: »Wie kann man sich selbst kennen lernen? Durch Betrachtung niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu tun, und du weißt gleich, was an dir ist. Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages.«

Aber es will uns zum Ende noch einmal das Bedenken beschleichen, ob wir sie nicht an ein starres Begriffsspalier allzu pedantisch aufgebunden haben, die üppige Rankenwelt dieses einzigartigen Greisenwerkes, greisenhaft »abgeschmackt« manchmal in Spielerei

und Geheimnistuerei, aber auch greisenhaft schelmisch, greisenhaft tiefsinnig. Wir denken wieder an den Frauenspott Hersiliens über Männerprinzipien, »daß man sie alle umkehren kann«, und finden, ein wenig von ihrer Frauenart, mit Prinzipien ihren Spott zu treiben, eigne dem Dichter selbst. Nicht unsere Grundsätze formen das Leben, vielmehr spielt das Leben seinerseits mit unsern Grundsätzen. Und so ähneln die Wanderjahre ein wenig dem Buche eines neueren Franzosen, in dem der Verfasser zunächst hochgestellte und hochgebildete Römer der Kaiserzeit ein Zukunftsbild zeichnen läßt, auf gute Gründe gestützt und trotzdem geradezu entgegengesetzt demjenigen, welches später die Geschichte enthüllt hat, dann aber, scheinbar gläubig, das Gemälde seiner eigenen sozialistischen Erwartungen entwirft, während doch die Erinnerung an jene erste Erzählung die zuversichtlich verkündete Hoffnung rettungslos dem Zweifel übergibt. Was aber bei Anatole France nur geistreiche Skepsis ist, ist bei Goethe die feierliche Bescheidenheit, in der sich die Idee vor dem unermeßlichen Reichtum des Lebens ehrfürchtig beugt. Es ist das Gefühl, das ihn den Wanderjahren jenes seltsame Ende geben läßt, das kein Abschluß ist, ein Kapitel voll neuen energischen Ereignisses, das sein Antlitz eher nach vorwärts denn nach rückwärts wendet. »Wirst du doch immer aufs Neue hervorgebracht, herrlich Ebenbild Gottes«, ruft Wilhelm im Anblicke seines Sohnes Felix aus, »und wirst sogleich wieder beschädigt, verletzt von innen oder von außen.« So richtet der Dichter unsere Neugierde über die Grenze seines Werkes hinaus auf das aufgehende Gestirn einer neuen Generation. Und wenn der Greis noch eine Fortsetzung des Romans in Aussicht nimmt, so birgt sich hinter diesem unausführbaren Plane ein Tieferes: das Gefühl, daß er ein Ende überhaupt nicht haben kann, dieser Roman von der Eroberung der Welt durch die Seele, so wenig haben kann, wie es möglich ist, die Welt in e i n e m Kopfe zur Vollendung zu bringen, daß er sich vielmehr begnügen muß ein paar Takte nur festzuhalten aus einer unendlichen Melodie.

Das Problem der spekulativen Mystik.

Von

Nicolai von Bubnoff (Heidelberg).

Mit dem Ausdruck »Mystik« verbindet der Laie in der Regel den Gedanken an etwas Unklares, Verschwommenes, Verworrenes. Auch die Bedeutungsnuance des Geheimnisvollen wird ihm im täglichen Gebrauch beigelegt. Beides hängt zusammen mit seiner sprachlichen Herkunft. Mystik wird vom griechischen Verbum *μύειν* abgeleitet, das einmal den dumpfen seufzenden Laut bezeichnet, der entsteht, wenn man den Mund schließt und die Lippen fest zusammendrückt, dann aber auch das Verschließen des Mundes selbst. Den Mund schließt man beim Unaussprechlichen. Etwas ist unaussprechlich, wenn man außerstande ist dafür einen klaren Begriff und einen diesem Begriff entsprechenden Wortausdruck zu finden. Dies kann entweder dann der Fall sein, wenn es dem reflektierenden Verstande in so undeutlichen Umrissen vorschwebt, daß es begrifflich nicht fixiert werden kann (ein solches war z. B. für Platon die Materie, von der er im »Timäus« sagt, daß sie dem echten Denken unzugänglich nur von einer Art Bastard-Denken erfaßt werden könne: *ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ*) oder aber auch wenn es ein Geheimnisvolles, die rationale Erkenntnisfähigkeit Ueberragendes, in die Formen des reflektierenden Verstandes nicht Einzufügendes ist. So waren die Geheimnisse des mystischen Dionysoskultus der Orphiker in Griechenland nur den Eingeweihten zugänglich, und auch diesen offenbarte sich der Gott nur im außerordentlichen Zustande der Verzückung (*ἔκστασις*).

Gewiß sind etymologische Erklärungen zur Bestimmung eines Begriffes immer nur bedingterweise zulässig. Die Etymologie eines

Wortes ist für die Bedeutung des damit bezeichneten Begriffs keineswegs maßgebend. Oft wird ein Ausdruck beibehalten, obwohl sich der ursprüngliche Begriffsinhalt so sehr gewandelt hat, daß die spätere Bedeutung des Wortes mit der früheren so gut als gar nichts mehr zu tun hat. Unter Umständen kann aber die Etymologie eines Wortes gewisse Fingerzeige enthalten für eine sachliche Erörterung des dadurch bezeichneten Begriffs und ist insofern immerhin einer Berücksichtigung wert. Mit dem erwähnten populären Sprachgebrauch der Worte »Mystik« und »mystisch« läßt sich freilich wenig anfangen. Wenn alles Unklare und Verworrene, was eine feste begriffliche Form noch nicht erlangt hat, desgleichen alles irgendwie Geheimnisvolle schon als »mystisch« gelten sollte, so hätte dieser Begriff offenbar gar keinen spezifischen Inhalt, dessen Untersuchung von Interesse wäre. Anders verhält es sich mit dem aus der etymologischen Erklärung gewonnenen Merkmal des Unaussagbaren. Obwohl negativer Natur, ist es doch charakteristisch und bietet einen bequemen Anknüpfungspunkt für eine vorläufige begriffliche Erörterung, die uns dem Wesen der Mystik näher bringen soll.

Jede Aussage setzt ein Denken voraus. Nur Gedachtes kann ausgesprochen werden. Alles Gedachte besitzt aber logische Formung. Was keine logische Formung hat, kann folglich nicht Gegenstand einer Aussage sein. Aber auch umgekehrt fehlt dem Unaussagbaren notwendig die logische Formung. Denn das logisch Geformte kann stets gedacht und ausgesagt werden. Erblickt man daher in der Unaussagbarkeit ein wesentliches Merkmal des Mystischen, so scheint die Mystik allem, was logisch geformt ist, feindlich gegenüberzutreten, so scheinen das »Mystische« und das »Theoretische« sich gegenseitig auszuschließen. Und damit stoßen wir auf das Problem der spekulativen Mystik.

Ist dem in der Tat so? Zeugt nicht die geschichtliche Entwicklung ganz offenkundig dagegen? Wirft man nämlich auch nur einen flüchtigen Blick auf die geschichtlichen Erscheinungen, die als der Mystik zugehörig betrachtet zu werden pflegen, so wird man gewahr, daß die meisten Mystiker etwas zu lehren, ihre persönlichen Erfahrungen anderen zu vermitteln bestrebt sind. Haben sie doch umfangreiche Schriften hinterlassen, in denen ihre Ueberzeugungen bisweilen sogar in systematischem Zusammenhang niedergelegt sind (Plotin, Hugo v. St. Viktor), dann wohl auch wieder in aphoristischer Darstellungsform, wobei sie aber trotzdem inhaltlich zusammenhängende, gegliederte Gedankenkomplexe bilden können (Meister Eckhart). Jedenfalls liegt in beiden Fällen

die Absicht der Belehrung vor. Lehren läßt sich aber nur, was von der Erkenntnis aufgefaßt werden kann, also logische Formung besitzt. Wenn nun aber das Mystische ein Unaussagbares, die logische Formung Ausschließendes ist, wie kann es dann gelehrt werden? Verstricken sich dann die Mystiker, die Schriften verfassen und lehren wollen, nicht in einen handgreiflichen Widerspruch? So will es zunächst scheinen. Allein so einfach liegt die Sache durchaus nicht. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Bestimmung der Unaussagbarkeit vorderhand nur aus der etymologischen Erklärung des Wortes »Mystik« abgeleitet ist, und es muß erst durch sachliche Untersuchung ausgemacht werden, inwieweit und in welchem Sinn sie sich aufrecht erhalten lasse.

Es dürfte zweckmäßig sein, eine solche Untersuchung mit einer Prüfung des Erkenntnisbegriffs, des Wesens und der Struktur des Erkennens einzuleiten, da es sich dabei um die Beziehung des mystischen Gebiets zum theoretischen, der Mystik zur Erkenntnis handelt. Fragen wir also zunächst, was Erkennen eigentlich sei, so wird die allgemeinste Begriffsbestimmung lauten müssen: Formen eines Inhalts. Jede Erkenntnis ist geformter Inhalt. Und dies ist sofort dahin näher zu präzisieren, daß die Formung eine logische sei. Die dem Erkennen wesentliche logische Form pflegt als Kategorie bezeichnet zu werden. Somit ist der Begriff der Kategorie vom Erkenntnisbegriff unzertennlich. Die Kategorienlehre ist der Hauptbestandteil der Erkenntnistheorie. Ja im Grunde genommen kann man sagen, daß sich beide decken, sofern man auf das Wesentliche das Augenmerk richtet. Das andere, inhaltliche Moment des Erkennens ist stets ein irgendwie Erlebtes. Sowohl Form als auch Inhalt sind beide notwendige Faktoren der Erkenntnis. Fehlt einer von ihnen, so kann keine Erkenntnis zustande kommen. Diese Einsicht ist von Kant glücklich und eindrucksvoll in dem Ausspruch formuliert: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe (= Kategorien) ohne Inhalt sind leer.

Obwohl nun aber sowohl der formale als auch der inhaltliche Faktor für das Zustandekommen einer Erkenntnis gleich unentbehrlich sind, so besteht zwischen beiden eben doch eine gewisse Differenz mit Rücksicht auf ihre Selbständigkeit. Die »Blindheit« der begrifflosen Anschauung — so etwa kann ich den mir vorschwebenden Gedanken in der Sprache Kants ausdrücken — bezeichnet einen anderen, minderen Grad der Unselbständigkeit als die »Leerheit« des inhaltlosen Begriffs. In gewissem Sinne ist

der inhaltliche Faktor weniger ergänzungsbedürftig durch den formalen als umgekehrt der formale durch den inhaltlichen. Während der formale Faktor, sobald er von dem Inhalt, mit dem er zu einer bestimmten Erkenntnis verbunden ist, losgelöst wird, in nichts zerrinnt oder, genauer gesagt, in die eine, unterschiedslose logische Form zurückfällt, hat der ungeformte Inhalt für sich allein einen gewissen unabhängigen Bestand, von dem man allerdings strenggenommen gar nicht mehr reden kann. Denn sobald man von einem Inhalt auch nur das Geringste aussagt, gibt man ihm schon eine logische Form. Will man nun aber, an dieser äußersten Grenze des Erkennens angelangt, ein Wort finden, das am besten geeignet wäre, das jenseits der logischen Sphäre Liegende zu bezeichnen, so dürfte dafür vielleicht der Ausdruck »Erlebtes« am passendsten sein. Mit Hilfe dieses Ausdrucks kann dann der Gedanke, auf den es mir hier ankommt, auch so formuliert werden. Allem, was gedacht und erkannt wird, muß irgend ein Erlebnis zugrunde liegen. Nur was irgendwie erlebt worden ist, kann dann auch erkannt werden. Das Erkennen schöpft aus dem Erleben, ist auf das Erleben angewiesen. Treffend sagt Nietzsche im »Ecce homo«: »Zunächst kann niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiß. Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns einen äußersten Fall: daß ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich außerhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur selteneren Erfahrung liegen, — daß es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach Nichts gehört, mit der akustischen Täuschung, daß, wo Nichts gehört wird, — auch Nichts da ist.« In diesem interessanten Ausspruch Nietzsches steckt in gewissem Sinne das ganze Problem der spekulativen Mystik.

Während also das Erkennen auf das Erleben angewiesen ist, wird dagegen ein verhältnismäßig nur geringer Teil des Erlebten in die Sphäre der Erkenntnis erhoben. Auf dem breiten Fundament des Erlebens baut sich die Welt des Gedankens als oberes Stockwerk von weit geringerer Ausdehnung auf. Es wird von diesem Fundament getragen und würde in sich zusammenstürzen, wenn man es ihm entzöge. Das Fundament aber muß als fortbestehend gedacht werden, auch wenn das obere Stockwerk abgetragen würde.

Akzeptiert man die soeben skizzierte Theorie vom gegenseitigen Verhältnis der beiden Faktoren der Erkenntnis, der kate-

gorialen Form und des erlebten Inhalts, so gelangt man zu einer Auffassung, nach der es keine streng abgezirkelte Anzahl von vorne herein verschiedener, für sich bestehender kategorialer Formen gibt, in die aller Inhalt, um erkannt zu werden, sozusagen eingefangen werden muß (Kants Theorie), sondern bloß eine einzige unterschiedslose logische Form, die allem Inhaltlichen gegenübersteht und sich erst mit Rücksicht auf den Charakter des zu formenden Inhalts zu einer bestimmten Kategorie differenziert. Das differenzierende Moment, welches aus der einen logischen Form verschiedene Kategorien hervorgehen läßt, ist somit in der Inhaltlichkeit zu suchen, und jede Kategorie erscheint demnach auf einen bestimmten inhaltlichen Charakter zugeschnitten.

Zur Erläuterung dieser Ansicht über den Ursprung bestimmter kategorialer Formen mag folgende Betrachtung dienen. Wenn man auf das Wesen der Kategorie der Dinghaftigkeit reflektiert, so wird man schließlich dazu gelangen, sie als notwendige Zusammengehörigkeit gewisser sinnlich-anschaulicher Inhalte im Raum zu bestimmen. Und ebenso bedeutet die Kausalität eine solche notwendige Zusammengehörigkeit in der Zeit. Beiden Kategorien ist also der Charakter einer notwendigen Zusammengehörigkeit von Inhalten gemeinsam. Das Unterscheidende liegt lediglich darin, daß diese Zusammengehörigkeit in einem Falle räumlich, im anderen zeitlich ist. Raum und Zeit gehören aber der Inhaltlichkeit an, sind inhaltliche Momente. Folglich sind Dinghaftigkeit und Kausalität in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit durch ein inhaltliches Moment bestimmt. In formaler Hinsicht erscheint die Grenze zwischen beiden flüssig. Die Kategorie der Kausalität kann dadurch in diejenige der Dinghaftigkeit übergeführt werden, daß das zeitliche Moment ausgeschieden und so das zeitliche Nacheinander der Inhalte in deren räumliches Nebeneinander verwandelt wird [1]).

Es ist bei dieser Anschauungsweise — und eben das ist für unser Problem wichtig — eine Erweiterung des Erkenntnisgebiets denkbar. Dieses braucht nicht mehr von einer bestimmten Anzahl kategorialer Formen ausgemessen zu werden, wie es bei Kant der Fall ist. Vielmehr ist zum mindesten die Möglichkeit vorhanden, daß ein eigenartiger Erlebnisinhalt auch eigentüm-

1) Eine der hier vertretenen und erläuterten Auffassung im wesentlichen, wie mir scheint, entsprechende entwickelt Lask in seiner »Bedeutungslehre« (Logik der Philosophie, Tübingen 1911).

liche Formen hervorruft, in denen er sich für das Erkennen darstellt. Und damit entfernen wir uns zugleich noch in einer anderen Hinsicht von Kant, worauf ich hier näher eingehen muß.

Bekanntlich glaubte Kant unsere Erkenntnis auf die Erfahrung einschränken zu müssen. Er lehrte, daß nur das Erfahrbare Gegenstand der Erkenntnis, dagegen alles, was die Grenzen wirklicher oder möglicher Erfahrung überschreitet, dem Erkennen unzugänglich sei. Die Erfahrungserkenntnis kommt aber zustande, indem die Kategorien auf das gegebene sinnlich- anschauliche Material angewendet werden. Zwar ist der Gebrauch der Kategorien nach Kant an und für sich keineswegs auf das sinnlich-anschauliche Material eingeschränkt. An und für sich könnte er sich wohl auch darüber hinaus erstrecken. Kein Hindernis prinzipieller Natur stünde einer derartigen Erweiterung des kategorialen Herrschaftsbereichs entgegen. Denkbar wäre auch eine ganz andere Erfüllung dieser Erkenntnisformen als mit sinnlich-anschaulichem Material. Allein faktisch steht uns eben nach Kants Ueberzeugung kein anderes Erfüllungsmaterial zur Verfügung außer der sinnlich-anschaulichen Inhaltlichkeit. Und da Begriffe ohne Inhalt leer sind d. h. keine Erkenntnis vermitteln können, so ist jeder Gebrauch der Kategorien, der die von der Erfahrung gezogenen Grenzen überfliegt, eitel und kann nur zu metaphysischen Hirngespinsten führen, zu Scheinerkenntnissen, die sich in nichts auflösen, sobald die erkenntnistheoretische Kritik nach ihrer Berechtigung fragt. Aus den kategorialen Formen auch noch einen Inhalt herausspinnen zu wollen, ist Schwärmerei. Eine wertvolle Erkenntnis kann auf diesem Wege nie erzeugt werden. Sie bedarf allemal eines irgendwie gegebenen inhaltlichen Faktors. Da es nun aber, wenigstens für uns Menschen, keinen anderen Inhalt gibt als den sinnlich-anschaulichen, so schließt Kant von dieser Voraussetzung ausgehend, deren Richtigkeit für ihn außer Frage steht, daß für den menschlichen Geist der Zugang zum Uebersinnlichen hoffnungslos abgeschnitten sei. »Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt« (Goethe). Er fordert deshalb, daß man der Vernunft keine Flügel gebe, damit sie nicht überschwänglich werde, sich nicht in eitlen Phantastereien verliere; daß man ihr vielmehr Gewichte anhänge, um sie zu zwingen am Boden der Erfahrung zu bleiben. Denn nur in ständigem Kontakt mit dieser sei ein sicheres Fortschreiten der Erkenntnis möglich.

Die Einschränkung der Kategorien auf die Erfahrung erscheint hier durchaus begreiflich, wenn man im Auge behält, daß die Kanti-

schen Kategorien eben auf das sinnlich-anschauliche Material zugeschnitten sind, aus diesem ihren Bedeutungsgehalt erhalten, vermöge dessen sie eben gerade diese spezifischen Kategorien sind. Daß sich die Geltung dieser Kategorien nicht über die Erfahrung hinaus erstrecken kann, das muß vom Standpunkt der von mir hier zugrunde gelegten Theorie vom Ursprung der kategorialen Formen vollkommen einleuchtend sein. Nur liegt dies nicht daran, daß uns, wie Kant glaubt, keine andere Inhaltlichkeit zu Gebote steht außer der sinnlich-anschaulichen, sondern an dem spezifischen Charakter der Kantischen Kategorien. Daß diese auch auf ein anderes Material Anwendung finden könnten, wenn es nur ein solches gäbe, — das werden wir Kant nicht zugeben können. Aber freilich folgt aus alledem noch nicht, daß es nicht andere Kategorien gebe, deren Geltung über das sinnlich-anschauliche Erfahrungsgebiet hinausgreift. Denn wie steht es eigentlich mit der These, daß aller erkennbare Inhalt sinnlich-anschaulicher Natur sei? Ist sie von Kant überzeugend bewiesen?

Kant hat die Beweisgründe für diesen Phänomenalismus, die darauf hinauslaufen, daß wir von der Raum- und Zeitanschauung niemals loskommen können, daß sich also jeder Inhalt in diesen Formen der reinen Sinnlichkeit, zum mindesten in der Zeitform darstellen muß, hauptsächlich in der transzendentalen Aesthetik entwickelt. Allein diese Beweisführung ist nicht zwingend. Sie stützt sich in letzter Instanz auf ein psychisches Experiment (»man kann sich nicht vorstellen, daß kein Raum und keine Zeit sei«). Und so bleibt die Möglichkeit immerhin offen, daß es Erlebnisse gibt, die den Stempel der Nichträumlichkeit und Zeitlosigkeit tragen, denen somit der sinnlich-anschauliche Charakter fehlt.

Solcher Art scheinen eben die Erlebnisse der Mystiker zu sein. Ueber ihre Tatsächlichkeit soll vorerst noch gar nichts behauptet werden. Vielleicht sind die vorgeblichen Erlebnisse der Mystiker, welche diese uns in ihren Schriften zu vermitteln suchen, eitle Phantastereien, Hirngespinste, Truggebilde. Vielleicht hat Kant recht, wenn er einmal von den »Ungeheuern« spricht, welche der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie jedem sein Sinn steht, der Vernunft aufdringen würde, und wenn er sagt, es wäre ebensogut gar keine Vernunft zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. All das lasse ich zunächst noch auf sich beruhen. Nur soviel darf als festgestellt gelten, daß jedenfalls die Kantische Argumentation,

welche die Restriktion des Erkennens auf die Erfahrung zum Gegenstande hat, nicht ausreichend ist, um die Möglichkeit von Erkenntnissen, die über die Sphäre des sinnlich-anschaulichen hinausgehen, in Abrede zu stellen. Von dem Standpunkt seiner Kategorienlehre aus konnte Kant allerdings nur zu diesem Resultate kommen. Denn wenn es auch Erlebnisse geben sollte, die nicht in die Sphäre des Sinnlich-Anschaulichen gehören, so wären sie doch seinen Kategorien, als welche auf das sinnlich-anschauliche Material der Naturwissenschaften zugeschnitten sind, keineswegs zugänglich. Durch sie könnten diese Erlebnisse nicht geformt werden. Und diese Kategorien erschöpfen doch für Kant das gesamte Erkenntnisgebiet. Halten wir uns dagegen an die von mir skizzierte von der Kantischen abweichende Auffassung, so ist es wohl denkbar, daß aus den soeben als möglich hingestellten Erlebnissen besonderer Art (den »mystischen«), indem sie, um es bildlich auszudrücken, von dem Lichte der logischen Form getroffen werden, besondere Kategorien entspringen könnten, durch deren Vermittlung diese zunächst stummen, dumpfen, dunklen Erlebnisse irgendwie in die lichte Sphäre der Erkenntnis erhoben würden. Und damit ist auch zugleich der Zusammenhang zwischen Mystik und Religionsphilosophie angedeutet.

Im Anschluß an Kant bedarf noch ein Punkt, der für unser Thema von Bedeutung ist, einer Erörterung. Nach Kant ist alles Erkennen allgemeingültig und notwendig. Eine Erkenntnis, der diese Bestimmungen fehlten, verdiente gar nicht ihren Namen. Mit dem Gedanken der Allgemeingültigkeit ist aber für Kant derjenige einer faktischen strengen Allgemeinheit verquickt. Demgemäß können als echte Erkenntnisse nur solche gelten, die allen erkennenden Subjekten zugänglich sind. Schon in den »Träumen eines Geistersehers« beruft sich Kant einmal auf einen angeblichen Ausspruch des Aristoteles (in Wahrheit stammt er von Heraklit): »Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene« und meint, daß sich letzterer Satz auch umkehren lasse, nämlich so: »Wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen«. Auch darin, also in der Ansicht Kants von dem einer echten Erkenntnis notwendig zukommenden Charakter strenger faktischer Allgemeinheit liegt ein Grund, weshalb er lediglich die Erfahrungserkenntnisse gelten läßt, d. h. die Erkenntnisse, die sich auf sinnlich-anschauliche Inhalte beziehen. Nur das Erlebte kann ja, wie schon erwähnt, erkannt werden. Von allen erlebt wird aber nur das Sinnlich-Anschauliche. Dieses

ist wenigstens bis zu einem gewissen Grade Gemeingut. Es ist dem normalen Menschen zugänglich. Daher bewegt sich unser Erkennen in der Regel auf dem allen Menschen gemeinsamen Boden der sinnlich-anschaulichen Erfahrung. Wenn ich einem anderen eine Erkenntnis dieses Inhalts mitteile, so kann ich voraussetzen, daß er mich verstehe, weil er den Inhalt dieser Erkenntnis nacherleben kann. Dagegen sind die Erlebnisse der Mystiker nicht so ohne weiteres jedem zugänglich. Sie gehören nicht zu den alltäglichen. Und die Erkenntnisse der Mystiker können daher nicht von allen verstanden werden. Die Mystiker können sich also nur an diejenigen wenden, die die Fähigkeit besitzen, die in ihren Erkenntnissen zum Ausdruck gebrachte Inhaltlichkeit bis zu einem gewissen Grade wenigstens nachzuerleben. Wollte man aber aus diesem Grunde überhaupt in Abrede stellen, daß es Erkenntnisse seien, so wäre das zwar im Sinne der Kantischen Auffassung, hätte aber trotzdem keine sachliche Berechtigung. Denn das hieße, das Erkennen von einem zufälligen Umstande abhängig machen: von der Organisation der durchschnittlichen Menschennatur, die auf den Kreis der sinnlich-anschaulichen Erlebnisse eingeschränkt ist.

Um zu einer Behauptung, zu einer Aussage Stellung zu nehmen, sie anzuerkennen oder abzulehnen, sie für wahr oder für falsch zu erklären, muß man sie doch vor allen Dingen verstanden haben. Es gilt, die Aussagen der Mystiker zu verstehen, ehe man daran geht, sie zu beurteilen, sie eventuell als Hirngespinste zu verurteilen. Es geht nicht an, ihnen den Erkenntnischarakter abzusprechen, weil sie sich nicht in den üblichen Formen des Erkennens bewegen, die auf die alltäglichen Erlebnisinhalte zugeschnitten sind und für die Erlebnisinhalte der Mystiker versagen, untauglich sind, sie in sich aufzunehmen. Sobald die prinzipielle Möglichkeit einmal feststeht, das Erkennen über das Gebiet der sinnlichen Erfahrung hinaus auszudehnen, sind die Aussagen der Mystiker einer ernsthaften Prüfung wohl wert und dürfen nicht a limine abgewiesen werden, weil sie angeblich mit Erkenntnis gar nichts zu schaffen haben.

Allerdings muß zugegeben werden, daß der Boden, den wir betreten, indem wir uns in die Welt der Mystik begeben, ein schwankender ist. Wo sind hier die sicheren Kriterien, die uns in den Stand versetzen, den Weizen von der Spreu, das für die Erkenntnis Wertvolle von der völlig wertlosen Phantasterei und Schwärmerei zu unterscheiden? Könnte nicht ein Mystiker, wenn wir ihm die Unver-

ständlichkeit seiner Aeußerungen vorhielten, stets entgegnen, daß, wenn uns diese unverständlich und dunkel vorkämen, dies eben nur an unserer Unfähigkeit liege die Erlebnisinhalte, die ihnen zugrunde liegen, nachzuerleben? Könnte da schließlich nicht jeder den Besitz einer ganz besonderen ihm allein eigentümlichen Erlebnisquelle vorschützen, aus der seine Erkenntnisse fließen, die somit jeder objektiven Kontrolle entzogen würden? Und würde dann auf dem Gebiete des Erkennens nicht eine vollständige Anarchie einreißen, eine Verwirrung entstehen, in der man sich nicht mehr zurechtfände?

Ganz so ungünstig verhält sich die Sache indessen doch nicht. Wenn der Mystiker seine Erkenntnisse anderen vermitteln will, so muß er sich der gemeinsamen Ausdrucksmittel bedienen, die sich allmählich an den sinnlich-anschaulichen Erfahrungsinhalten entwickelt und ausgebildet haben. Damit schlägt er eine Brücke von seinem Erlebnis zu dem Erleben der anderen Subjekte. Sein Erlebnis steht nicht mehr vollkommen isoliert da. Sonst könnte es niemals aus seiner Vereinsamung heraustreten, müßte ewig stumm bleiben. Wenn es in die Sphäre der Erkenntnis erhoben und anderen mitgeteilt werden soll, so muß allerdings angenommen werden, daß auch diese anderen die Anlage zu einem Erleben dieser Art wenigstens im Keime besitzen und daß diese durch geeignete Mittel geweckt werden kann. Die Rede eines Mystikers kann von denen, an die sie sich wendet, nur dann verstanden werden, wenn es ihm gelingt, sie die von ihm erlebten Inhalte, wenn auch mit viel geringerer Intensität nacherleben zu lassen. Erst dann kann der Mystiker aus seiner Vereinsamung heraustreten. Nur unter der Voraussetzung, daß von seinem Erleben aus eine Brücke geschlagen werden kann zu dem Erleben anderer, erlangt es Bedeutsamkeit. Es kann dann zum Bedeutungsgehalt bestimmter Formen erhoben werden und gewinnt, indem es in sie eingeht, Erkenntniswert. Allerdings werden diese Formen von denjenigen der Erfahrungserkenntnis verschieden sein müssen und wird demgemäß diese Erkenntnis ein anderes Gepräge haben. Wie groß aber der Kreis von Individuen ist, dem sie sich als zugänglich erweist, das ist ein empirischer, für die Frage nach ihrer prinzipiellen Möglichkeit gleichgültiger Umstand. Sobald feststeht, daß sie nicht in der psychischen Sphäre des Einzelnen eingeschlossen bleibt (und nur dann kann sie darauf Anspruch erheben als Erkenntnis zu gelten), daß ihr also ein das subjektive Seelenleben des Einzelnen übergreifendes Erleben zugrunde liegt, ist diese Frage in positivem

Sinne entschieden. Die Existenz von Menschen (es ist wohl die Mehrzahl), die an dem mystischen Erleben gar keinen Anteil haben, bei denen also der Boden für die Entfaltung der entsprechenden Erkenntnis nicht vorhanden ist, denen die Voraussetzungen fehlen für das Verständnis mystischer Schriften, bildet keinen stichhaltigen Grund, um diese von vornherein für Phantastereien zu erklären und die Möglichkeit der Sache in Abrede zu stellen. Zeigt sich doch eine ähnliche Sachlage auch auf einem ganz anderen Gebiet: mögen auch noch so viele Menschen kein Organ zum Verständnis von Kunstwerken besitzen, so wird doch dadurch die Tatsächlichkeit künstlerischer Erlebnisse und die Geltung ästhetischer Urteile nicht in Frage gestellt. Wer den Maßstab der Gemeinverständlichkeit an die Schriften der Mystiker legen und sie verwerfen wollte, weil sie diesem Maßstab nicht genügen, hätte also zu bedenken, daß dann auch andere Erzeugnisse des Geisteslebens diesem Verdammungsurteil verfallen müßten. Die Kantische Bestimmung der Allgemeingültigkeit als eines für alle echte Erkenntnis wesentlichen Moments ist nur in dem Sinne richtig, daß eine echte Erkenntnis Verbindlichkeit besitzt für jeden, der sie verstanden hat. Diese Verbindlichkeit schließt aber nicht die strenge Allgemeinheit in sich, denn es liegt auf der Hand, daß sie sich nicht auf diejenigen erstrecken kann, die eine solche Erkenntnis noch nicht in ihr Verstehen aufgenommen haben, sich demnach noch außerhalb ihrer Geltungssphäre befinden.

Das Ergebnis meiner bisherigen Ausführungen ist dieses: bei einer bestimmten Fassung des Erkenntnisbegriffs ist eine Erweiterung des Erkenntnisgebiets über die Erfahrung im Kantischen Sinne hinaus möglich. Das ist von Wichtigkeit für das Problem der spekulativen Mystik. Die Möglichkeit einer solchen wäre in zwei verschiedenen Richtungen denkbar. Einmal wenn es ein Erkennen anderer Art geben sollte als dasjenige des alltäglichen Lebens und der Wissenschaft, welches im Gegensatz zu diesem letzteren, das ja stets vermittelt ist, gleich dem Erlebnis den Charakter der Unmittelbarkeit besäße. Damit wäre die Möglichkeit der spekulativen Mystik gesichert. In der Tat wird die Tatsächlichkeit eines solchen Erkennens von der intuitivistischen Erkenntnislehre behauptet. Am klarsten und eindrucksvollsten ist sie von Bergson entwickelt worden. Ich kann hier nicht näher auf sie eingehen und bemerke nur dies: das von Bergson angestrebte Ausmerzen aller begrifflichen Formen, die sich zwischen die erlebte Wirklichkeit und unser Auffassen derselben schieben, dieses

Ausmerzen, das darauf ausgeht, diese erlebte, wahre Wirklichkeit unmittelbar sozusagen von Angesicht zu Angesicht zu schauen, würde mit einer Vernichtung der Erkenntnis gleichbedeutend sein. Ohne Zweifel hat Bergsons Lehre ein mystisches Gepräge. Das Bestreben, irgendwie zu einer unmittelbaren Erkenntnis, zum »Schauen« der Wahrheit durchzudringen, ist den Mystikern durchweg eigentümlich, allemal finden wir bei ihnen die Tendenz, sich eine Inhaltlichkeit in ihrer theoretischen Formlosigkeit zu eigen zu machen. Diese Tendenz löst dort, wo sie in ihrer äußersten Zuspitzung auftritt, also das Bestreben bedeutet, zu einer definitiven Entäußerung der Erkenntnis von jeglichem formalen Element zu gelangen, es restlos auf den inhaltlichen Faktor zu beschränken, das Erkennen völlig auf. Sofern man die alltägliche und die wissenschaftliche Erkenntnis als Wirklichkeitserkenntnis bezeichnen will, kann man sagen, daß der Bergsonsche Erkenntnisbegriff zu dem noch nicht Wirklichen herabzusteigen, das Unterwirkliche zu erfassen bestrebt sei. Man könnte hier von einer Mystik des Unterwirklichen reden, die aber spekulativ wertlos ist. Sie stützt sich auf einen Erkenntnisbegriff, der von der Kritik aufgelöst wird. Ein Erkennen, das gleich dem Erleben den Charakter der Unmittelbarkeit besäße, wäre kein Erkennen mehr. Der Charakter der Unmittelbarkeit ist mit dem Erkenntnisbegriff unverträglich.

Die Möglichkeit der spekulativen Mystik kann aber noch in einer anderen Richtung gesucht werden. Man kann fragen, ob es einen spezifischen Erlebnisinhalt gäbe, der eben den Inhalt der mystischen Erkenntnis ausmachen würde, die dann eventuell über die Wirklichkeitserkenntnis hinausgehen könnte. Unter Zugrundelegung des von mir oben erörterten Erkenntnisbegriffs steht einer solchen Erweiterung des Erkenntnisgebiets nichts im Wege. Und wenn wir die geschichtlichen Formen der Mystik überblicken, so sehen wir in der Tat, daß es sich in ihnen um einen spezifischen Inhalt handelt. Die geschichtlichen Formen der Mystik sind religiöser Natur. Sie gipfeln entweder in der Gotteserkenntnis oder in der Gottesminne. Sobald letzteres der Fall ist, ist das Gebiet der spekulativen Mystik verlassen. Darauf komme ich noch zurück. Uns interesiert zunächst der erstere Fall. Es liegt dabei ganz gewiß in allen mystischen Lehren mehr oder minder intensiv der Zug nach einem möglichst unmittelbaren Erfassen, nach einem Schauen des religiösen Inhalts. Solange dieser Zug sich innerhalb gewisser Grenzen hält, nicht ins Absolute er-

hoben wird, droht der Erkenntnis noch keine Gefahr. Im Gegenteil: diese erfährt eine Vertiefung. Nur wenn er die Erkenntnisform endgültig sprengt, vernichtet er den spekulativen Gedanken. Somit läßt sich also die Mystik als integrierender Bestandteil, ja als eigentlicher Quell der religiösen Erkenntnis auffassen, die sich ganz eigentlich auf dem mystischen Erlebnis aufbaut. Und nur diese Auffassung scheint mir auch zugleich ihren geschichtlichen Erscheinungen gerecht zu werden.

Man hat versucht, einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Mystik und Religion zu statuieren, und in diesem Sinne von einer Tragödie des mystischen Bewußtseins geredet [1]). Ich kann mich dieser Auffassung nicht anschließen. In dieser scharfen Zuspitzung scheint mir der Gegensatz künstlich konstruiert zu sein. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß sich in den Schriften der spekulativen Mystik ein derartiger Riß im Bewußtsein der Mystiker offenbart, wie dies Steppuhn für Plotin und insbesondere für Meister Eckhart glaubhaft zu machen sucht. Es wird bei dieser Auffassung eben nur der Zustand der unio mystica als solcher berücksichtigt. Daß das mystische Erlebnis als Erlebnis keine Erkenntnis und auch von anderen Formen unberührt ist, das ist freilich selbstverständlich. Als Erlebnis ist es eben Inhalt und nicht Form, was aber ganz gewiß nicht ausschließt, daß es in eine Form eingehen kann. Wohl läßt sich nicht verkennen, daß der religiösen Mystik ganz allgemein die Tendenz einwohnt, die Formen des Kulturlebens zu zersetzen. Es besteht eine Spannung zwischen dem mystisch-religiösen Inhalt und den Formen, in denen er zum Ausdruck gelangt. Aber nur durch eine Verabsolutierung des Inhalts können diese vernichtet werden. Und überdies ist zu beachten, daß diese Formen mitunter gerade vom mystisch-religiösen Erlebnis erzeugt werden, wie z. B. in der Malerei der Frührenaissance.

Der Ausdruck »spekulative« Mystik enthält einen Hinweis auf die Möglichkeit anderer Formen religiöser Mystik. Wir müssen daher versuchen, die spekulative Mystik von diesen anderen Formen begrifflich abzugrenzen. Eine Sonderung im mystischen Geistesleben, eine Unterscheidung von Formen der religiösen

---

1) »Die religiöse Bewältigung der Welt, gleichviel ob in Begriff, Tat oder Bild vollzogen, trennt uns notwendig von Gott. Die unmittelbare Erfassung Gottes im mystischen Akte der Einswerdung mit ihm macht uns seine Welt absolut unbegreiflich« (Steppuhn, Die Tragödie des mystischen Bewußtseins, Logos 1912).

Mystik ist, wie mir scheint, nur auf Grund der Ueberlegung möglich, daß das mystisch-religiöse Erlebnis, wenn es irgendwie zum Ausdruck drängt, mit den Formen des Kulturlebens in Verbindung treten muß. Dabei können uns die geschichtlichen Erscheinungen des mystischen Geisteslebens als Anhaltspunkte und Wegweiser dienen. Ein Blick auf diese lehrt, daß sich zwei hauptsächliche Richtungslinien dieses Geisteslebens deutlich voneinander unterscheiden lassen. Die eine ist die spekulative Mystik, deren prinzipielle Möglichkeit von mir hier erwogen wurde. Die andere ließe sich vielleicht als praktische Mystik bezeichnen. Es läge auch nah, von einer intellektualistischen Mystik im Gegensatz zu einer voluntaristischen zu reden, doch scheint mir diese Terminologie weniger glücklich zu sein. Umfaßt denn aber die Einteilung der Mystik in eine spekulative und praktische schon alle Arten der Mystik? Das scheint nicht der Fall zu sein. So kann das mystisch-religiöse Erlebnis auch einem Ausdruck in künstlerischen Formen zustreben.

Man denke an gewisse Maler der Frührenaissance z. B. an Giotto oder Fra Angelico. Wir erhalten dann im Unterschied von der spekulativen Mystik, die nach einem theoretischen Ausdruck sucht, eine aesthetische Mystik, die sich durch künstlerische Mittel manifestiert. Doch können beide Formen als Arten einer kontemplativen Mystik aufgefaßt werden. Der kontemplativen Mystik ließe sich dann eine aktive gegenüberstellen, die ich im Hinblick auf ihren spezifischen Charakter in der geschichtlichen Entfaltung des mystischen Geisteslebens als praktisch-erotische bezeichnen möchte. Doch ist zu betonen, daß dieser prinzipiellen begrifflichen Scheidung natürlich keineswegs eine gleich scharfe Trennung in der geschichtlichen Entwicklung der Mystik zu entsprechen braucht. Vielmehr läßt sich von vornherein erwarten, daß die verschiedenen Formen hier häufig ineinandergreifen werden.

Den Unterschied der beiden polaren Formen der religiösen Mystik möchte ich zum Schlusse noch an zwei charakteristischen Vertretern dieser Formen veranschaulichen: an Plotin und Bernhard von Clairvaux.

Das mystische Erleben wirkt sich bei Plotin in Formen theoretischer Spekulation aus. Plotin lehrt, daß das göttliche Urprinzip, welches er in eine über dem intelligiblen Reich der Ideen liegende Sphäre versetzt, durch die philosophische Reflexion nicht erfaßt werden könne. Das begriffliche Denken kann nur zum Schauen

erregen, gleichsam dem den Weg weisen, der es zu schauen wünscht: »denn bis zum Weg und zur Reise geht das Lehren, das Schauen ist aber schon ein Werk dessen, der den Entschluß gefaßt hat zu schauen«. Plotin begreift nämlich das mystische Erleben als Schauen. Der dem Schauen wesentliche Dualismus von Subjekt und Objekt steht nun aber der von Plotin erstrebten totalen Vereinigung mit dem göttlichen Urprinzip, dem völligen Aufgehen im Göttlichen im Wege. Plotin hat versucht diese Schwierigkeit durch die Unterscheidung eines doppelten Schauens zu überwinden: dem nach außen gerichteten Schauen des denkenden Intellekts stellt er das nach innen gewendete Schauen des liebenden gegenüber. Dieses Schauen wendet sich vom Objekt ab und blickt auf das, wodurch geschaut wird. Es ist also die Wendung nach innen, die von Plotin, wie von allen Mystikern, gefordert wird als der einzige Weg, auf dem man zu Gott gelangen kann. »So gehe denn und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag« und »versuche von allem sich absondernd allein zu sein«. Das in dieser Abgeschiedenheit sich vollziehende mystische Wurzelerlebnis hat aber bei Plotin ein eigenartiges intellektualistisches Gepräge. In ihr soll man »in das Schauen jenes, mit dem man eins geworden, versinken und dann gleichsam nach hinlänglichem Verkehr wiederkommen, um auch einem anderen womöglich von der dortigen Gemeinschaft Kunde zu geben«. Um der unio mystica teilhaft zu werden muß man sich völlig passiv verhalten. Man muß dem Göttlichen »nicht nachjagen, sondern ruhig harren bis es erscheint, indem man sich selbst zum Schauen rüstet, wie auch das Auge den Sonnenaufgang erwartet«.

Ganz anders beschaffen ist die Mystik Bernhards von Clairvaux. Er ist keine spekulative Natur. Nicht Gott tiefer erkennen, sondern ihn inniger haben ist vor allem sein Ziel. Das was ihn erfüllt, wessen er im mystischen Erleben teilhaft geworden ist, ist er dann bestrebt sofort auch ins Leben der Mitwelt einzuführen. Er greift daher im Interesse des religiösen Lebens oft entscheidend mit seiner ganzen Willensenergie in die verschiedenen Sphären des öffentlichen Lebens ein. Bei ihm tritt die vita contemplativa völlig hinter der vita activa zurück. Aber auch jener fehlt das spezifisch neuplatonische Gepräge völliger Passivität. Die unio mystica erlebt Bernhard als höchste Steigerung, Läuterung und Vergeistigung der Liebe. Für ihn kann es sich also dabei keineswegs um eine Wesensverschmelzung der Seele mit Gott handeln, wie sie von Plotin angstrebt wird. Eine solche

würde ja die Liebe vernichten. Die Vereinigung der Seele mit Gott wird nicht sowohl durch den Zusammenhang der Essenzen (essentiarum cohaerentia) bewirkt, als vielmehr durch eine Gemeinschaft der Willensrichtungen (convenientia voluntatum). Nicht Wesenseinheit, sondern Willenseinheit in der Liebe macht Gott und die gottgefällige Seele zu einem Geiste. »Qui adhaeret Deo unius spiritus est«. Gott und die Menschenseele wohnen einander ein »non substantiis confusi, sed voluntatibus consentanei«. So wird die Selbstbehauptung der menschlichen Persönlichkeit auch in der unio mystica von Bernhard festgehalten.

Wissen, Wollen, Glauben.

Von

Erich Frank. (Freiburg i. B.)

I.

Was unser Wissen, unser Erkennen eigentlich sei, diese Frage ist in der letzten Zeit völlig im Vordergrund alles philosophischen Denkens gestanden. Aber nicht das Erkennen, sondern die Erkenntnistheorie wollen wir hier zum Problem machen und uns erst einmal auf die methodische Art besinnen, wie diese Disziplin sich das Bewußtsein zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu nehmen pflegt.

So sehr nun die verschiedenen Philosophen auch in dem, was sie für das Wesen unseres Erkennens halten, voneinander abweichen, in Einem scheinen sie doch wenigstens seit Kant übereinzustimmen, nämlich in dem Glauben, daß man, um unser natürliches Bewußtsein objektiv zu erkennen, dessen naive Einstellung verlassen und gewissermaßen einen höheren Standpunkt über denselben einnehmen müsse, von dem aus gesehen dieses gleichsam als Objekt in der Anschauung dann vor einem liege. Darum das Bemühen aller dieser Philosophen, den Leser zuerst einmal aus dem natürlichen Bewußtsein heraus zu ihrem Standpunkt hinaufzuführen — ein Bemühen, das man seit Descartes Meditationen immer wieder beobachten kann. So handelt es sich bei Kant darum, vom naiven Dogmatismus des Bewußtseins, das ganz in seinem Objekt aufgeht, zur transzendentalen (kritischen) Einstellung dem natürlichen Subjekt gegenüber zu gelangen. Bei Fichte und (wenigstens dem jüngeren) Schelling ist es die intellektuelle Anschauung dieses transzendentalen Bewußtseins, die von uns gefordert wird und in der sich uns dann die Evidenz aller Sätze über das Bewußtsein von selbst ergeben soll. Bei Hegel schließlich ist es die Phänomenologie des Geistes, die von dem gewöhnlichen Bewußtsein auf

den Standpunkt der absoluten Wissenschaft des reinen Denkens zu führen hat.

Für alle, die die Frage nach der Wahrheit unseres Bewußtseins und unserer Erkenntnis bewegt, ist es daher von Wichtigkeit, sich darüber klar zu werden, wie weit wir auf dem Wege einer solchen transzendentalen oder phänomenologischen Einstellung, wie man in neuester Zeit eine solche erkenntnistheoretische Methode genannt hat, überhaupt Aussicht haben, zu einer wahren Erkenntnis unseres Bewußtseins zu gelangen.

Da fragt es sich in erster Linie, wie weit die Anschauung (Intuition), die wir in der transzendentalen Einstellung von unserem natürlichen Bewußtsein gewinnen, uns schon Erkenntnis gibt. Was ist diese transzendentale Einstellung überhaupt für ein Bewußtsein im Gegensatz zur natürlichen? Ist sie eine von unserer natürlichen Erkenntnis völlig verschiedene Erkenntnis- und Bewußtseinsart, oder auch in dieser zu finden? Allgemeiner gefaßt, ist es das Problem, das sich überhaupt für jede Erkenntnistheorie ergibt, nämlich die Frage: Gilt der Begriff, den die Erkenntnistheorie von dem Inbegriff unseres Erkennens aufstellt, nur von diesem ihrem Objekt oder auch von ihr selbst. So glaubt die Kritik der reinen Vernunft in unserer Erkenntnis nichts anderes zu erkennen, als den Akt, durch den das Mannigfaltige des sinnlichen Empfindungsmaterials (den Kategorien als den Begriffen dieser transzendentalen Synthesis gemäß) zur Einheit des Selbstbewustseins gebracht und so geformt wird. Aber dann fragt sich sofort, was diese Erkenntnis der Kritik nun selbst bedeutet. Ist sie auch nur solch eine kategoriale Formung sinnlicher oder sonst einer Materie oder absolute Erkenntnis, unmittelbares Selbstbewußtsein dieses Aktes selbst? Ist sie das letztere, dann gäbe es neben dem gewöhnlichen Erkennen noch eine von diesem in ihrem Wesen völlig verschiedene Erkenntnis, die allein wirklich objektiv wäre und darum der eigentliche Gegenstand der Erkenntnistheorie werden müßte.

Was nun die sogenannte transzendentale Einstellung im besonderen angeht, so können wir sie zunächst mit ganz allgemeinen, einfachen Worten als die Stufe des Bewußtseins beschreiben, auf der uns alles, auch unser eigenes Subjekt mitsamt seiner korrelativen Beziehung zu seinen Gegenständen, zum bloßen Objekt wird, wo wir also ganz Auge, reines Schauen, reines Denken, Wissen, bloßes Bewußtsein, reine *θεωρία* sind. Gewiß im natürlichen Leben findet sich dieses Bewußtsein nie in dieser Reinheit. Hier ist es die stürmische Bewegtheit des Praktischen, das die tiefe Meeres-

stille dieser reinen theoretischen Kontemplation immer wieder stört und uns nicht zu ihrer Ruhe kommen läßt.

Aber schließlich bleibe ich doch auch auf diesem transzendentalen Standpunkt noch immer dieses selbe Ich, mit dem natürlichen Bewußtsein durch die Einheit meines Selbstbewußtseins verbunden, also muß der Ansatz, die Möglichkeit zu dieser Einstellung doch schon in diesem sich irgenawie finden und in gegenseitiger Beziehung zu ihm stehen. Das Ganze unseres Bewußtseins ist eben nicht bloß das natürliche (naive) Bewußtsein der Erkenntnistheoretiker, sondern muß als die Einheit des natürlichen und transzendentalen gefaßt werden. Diese Einheit gilt es in einem Selbstbewußtsein zu verstehen, und so ist das Problem: »Wie kommt das natürliche Bewußtsein überhaupt auf den Standpunkt des transzendentalen, und wie ist dann dieser in ihm?«

Die umgekehrte Frage ist leichter zu beantworten: denn daß in der transzendentalen Einstellung das natürliche Bewußtsein, wenn auch, wie man sich sehr treffend ausgedrückt hat, gewissermaßen »eingeklammert« enthalten ist, daran zweifelt wohl niemand. Hier abstrahiert eben das natürliche Bewußtsein von sich selbst und reflektiert dann auf sich, auf dies Abstrahierte, als auf sein Objekt.

Was bleibt dann aber auf dieser Stufe von unserem Bewußtsein überhaupt noch übrig? Offenbar nur dies sein Abstrahieren und Reflektieren selbst, nichts als diese Funktion des subjektiven sich auf sich selbst beziehen (und so für sich sein), sowie darin sich von allem anderen unterscheiden — also die bloß theoretische Funktion des Bewußtseins.

Die transzendentale Einstellung wäre somit nicht als eine besondere, dem natürlichen Bewußtsein fremde Erkenntnisart aufzufassen, sondern wäre nur das Selbstbewußtsein seiner abstrakt-theoretischen Reflexion, sofern sie sich auf das Ganze des Bewußtseins richtet. Ist also das natürliche Bewußtsein gleichsam »eingeklammert« im Transzendentalen enthalten, so dieses auch umgekehrt im Natürlichen. Das transzendentale ist seine theoretische Seite, dieses eine abstrakte Moment des Bewußtseins, das freilich in der natürlichen Einstellung, in dieser künstlichen Abstraktheit gewissermaßen herauspräpariert, nie erscheint. Das transzendentale Bewußtsein wäre demnach eine bloße Abstraktion aus dem natürlichen, in ihm aber in dieser Reinheit deshalb unmöglich, weil dieses nie ein nur theoretisches, sondern immer zugleich auch ein praktisches ist.

Eines Gegenstandes bin ich mir eben nie bloß als Objekt des theoretischen Bewußtseins bewußt, in seinem Bewußtsein ist immer auch meine praktische Beziehung zu ihm enthalten. Bin ich mir im theoretischen Bewußtsein dieses meines Gegenstandes als eines schlechthin gegebenen, ohne mein eigenes Zutun, also passiv in der Anschauung so und so bestimmten Objekts bewußt, so ist das praktische umgekehrt das Bewußtsein meiner Aktivität: denn in ihm bin ich mir des Aktes bewußt, durch den ich die in der theoretischen Anschauung schlechthin gegebene Bestimmtheit des Objektes selbst bestimme, selbst gebe.

Das natürliche Bewußtsein ist immer Einheit des theoretischen und praktischen, mit einem Wort Selbstbewußtsein. Weder das theoretische noch das praktische Bewußtsein sind für sich, als solche abstrakte Momente, wie sie die Philosophie unterscheidet, möglich. Das Praktische schon deshalb nicht, weil es überhaupt Negation des Bewußtseins ist. Denn alles Bewußtsein als solches ist ja irgendwie bestimmt. Vom Akt des reinen Bestimmens bloß als bestimmenden kann ich also kein bestimmtes d. h. theoretisches Bewußtsein haben, da ich in jedem bestimmten Bewußtsein, nicht mehr den es bestimmenden Akt, sondern schon seine Erscheinung, seinen phänomenalen Ausdruck fasse. So sind diese beiden Seiten: das theoretische und praktische stets untrennbar eines in dem anderen enthalten und selbst im reinen Denken und Wissen, in diesem reinen theoretischen Bewußtsein von etwas überhaupt, ist doch noch das praktische Bewußtsein des Aktes (des Denkens, Wissens), der es hervorbringt.

Auf diesem Moment, daß ich das Bewußtsein allein dadurch, daß ich es bloß denke, auch in seiner Realität hervorbringe, beruht ja gerade die Evidenz und Selbstgewißheit der sogenannten »Tatsache des Bewußtseins«. Auf diesem Prinzip des Selbstbewußtseins beruht aber, wenn man näher zusieht, überhaupt alle Evidenz und Gewißheit und alle Erkenntnis. Die bloße Gegebenheit, die bloß theoretische Anschauung des Gegenstandes gibt noch keine evidente Erkenntnis desselben. Erst wenn ich in der bestimmten Anschauung desselben das Prinzip meines seine Bestimmtheit selbst bestimmenden Tuns erkannt habe, kann ich an ihm, an seiner Existenz und dieser seiner Bestimmtheit nicht zweifeln. Dann erkenne ich aber den äußeren Gegenstand in mir selbst, in meinem eigenen Selbstbewußtsein; in dem mein eigenes Tun bestimmenden Gesetz werde ich mir gerade des inneren Gesetzes dieses Gegenstandes bewußt und nur auf diesem Wege kann ich ihn überhaupt erkennen.

Ποιοῦντες γιγνώσκομεν: »Wir erkennen nur, was wir selbst schaffen.« Mit diesen Worten hat schon Aristoteles das Selbstbewußtsein als das eigentliche Prinzip unseres Erkennens ausgesprochen und dies an dem Beispiel der Mathematik, der einzig strengwissenschaftlichen Disziplin, die es damals schon gab, erläutert (Metaph. 1051 a). Von hier ist überhaupt ein Zugang zum Verständnis des innersten Grundgedanken seiner Philosophie, in dem er gerade über Plato hinausging, nämlich daß die Idee *ἐνέργεια*, also Selbstbewußtsein der absolut schöpferischen Tatigkeit und dadurch den von ihr bestimmten und nur in ihr ihre aktuelle Wirklichkeit (eben *ἐνέργεια*) habenden Einzeldingen immanent, nicht *χωρὶς* ist.

Auf der Verwertung des Grundsatzes: »daß wir nur das erkennen, was wir selbst hervorbringen« im Verfahren der mathematischen Konstruktion und in der Experimentalmethode, beruht, wie dann Kant in seiner Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft eingehender auseinandergesetzt hat, aller Fortschritt der Wissenschaft: »Sie begriffen eben, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt.«

Nur durch praktischen V e r s u c h erkenne ich die Wirklichkeit. Im Experiment gehe ich von der bloßen Anschauung und Betrachtung des Gegenstandes zur Erkenntnis desselben im eigenen Selbstbewußtsein über, und so beginnt das wirkliche Erkennen immer erst mit dem Verlassen der rein theoretischen Einstellung, der bloß deskriptiven Methode. Solange ich passiv bleibe, mich nur auf die Beobachtung etwa des Wassers und die genaue Beschreibung seiner Erscheinung beschränke, habe ich noch keine E r k e n n t n i s. Ich muß an die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst herangehen, ihn selbst versuchen, um sein inneres Gesetz im Selbstbewußtsein meines davon bestimmten Tuns zu finden.

Selbst wenn wir uns anscheinend rein theoretisch, nur aufnehmend den Dingen gegenüber verhalten, bleibt in unserem Wahrnehmen immer noch ein aktiv-praktisches Element. Wenn wir etwa Musik hören und dabei auch nichts anderes tun wollen als hören, ganz Ohr sein, so sind wir doch dabei nicht bloß rezeptiv; sonst hörten wir gar nichts wirklich von ihr. Der Sinn, den wir Gehör nennen, besteht keineswegs allein in der Fähigkeit durch Tonempfindungen so oder so bestimmt (affiziert) zu werden, sondern vielmehr in dem Vermögen, diese unsere Tonempfindungen durch das, wenn auch nur innerliche Hervorbringen der ihnen entsprechenden Töne selbst zu bestimmen. Erst dadurch, daß ich in meinen Empfindungen die Töne wiedererkenne, wie ich sie selbst zu ak-

tuieren vermag, nehme ich sie wirklich in meinem Selbstbewußtsein auf, apperzipiere, verstehe, erkenne ich sie. Ich höre immer nur soviel, als ich selbst davon nämlich in Gedanken (potentiell) hervorzubringen vermag. Mein »Gehör« ist so nicht bloße Bestimmbarkeit durch spezifische Empfindungen, sondern das Vermögen diese ihre Bestimmtheit durch die entsprechende Produktivität selbst zu bestimmen — mit einem Wort akustisches Selbstbewußtsein.

Und so ist es mit allen unseren Sinnen überhaupt. Das Auge des Malers wird in der Natur Farben und Formen wahrnehmen, von denen der ungeübte Beschauer gar nichts ahnt, auch wenn er jenen an bloß sensibler Rezeptivität übertreffen sollte. Man hat sich in der Psychologie allerdings früher mehr für die Sensibilität unserer Sinne, ihre spezifischen Empfindungen interessiert. Und doch zeigt unser sinnliches Bewußtsein daneben eine ebenso spezifische, sinnliche Aktivität und Produktivität. Als Ganzes besteht unsere sinnliche Konstitution gerade in der Einheit, in dem Durch- und Ineinander dieser beiden Seiten; in dem spezifisch akustischen, visuellen, motorischen, taktilen o. ä. Selbstbewußtsein.

Ich erkenne die Dinge in der bloßen Wahrnehmung und Anschauung der Sinne, weil ich sie im Sehen, Hören, Tasten usw., wenn auch bloß ihrer Sehbarkeit, Hörbarkeit, Tastbarkeit nach in Gedanken gleichsam selbst hervorbringe; und nur soweit wir dies tun, erkennen wir sie auch dabei. Auch durch die Sinne erkenne ich so die äußeren Dinge doch gewissermaßen in meinem Selbstbewußtsein. Auch das hat schon Aristoteles gesehen: »der Stein« sagt er ungefähr de anima 437 b »ist zwar nicht in der Seele, aber seine Form (εἶδος)« und (ebda 425 b, 22) »das Sehende ist auch gleichsam gefärbt« ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται nimmt gleichsam Farbe an, hat sich gefärbt.

Selbst mein Denken ist kein bloß kontemplatives Verhalten, in ihm werde ich mir gerade des allgemeinen Prinzips meiner Produktivität bewußt. In seinem schöpferischen Denken — und nur dieses, nicht das bloß reproduktive, das eigentlich nur Reflexion, Abstraktion und Komparation ist, verdient wirklich den Namen Denken — bringt der Mensch hervor, was noch nicht war, zwar noch nicht in seiner spezifisch sensiblen Bestimmtheit greifbar, aber doch seiner allgemeinen Bewußtbarkeit und praktischen Konstruierbarkeit nach, und nur, weil das Denken so schöpferisch, ja die Seele aller unserer Produktivität ist, erkennen wir die Wirklichkeit durch unser Denken.

Verhält sich nun dies alles wirklich so, dann ist überhaupt das Ganze unseres theoretischen Bewußtseins, unser Weltbild, unsere Weltanschauung aufzufassen als der bloß phänomenale Ausdruck, die Erscheinung unserer eigenen produktiven Aktivität in unserem Leben. Sieht doch jede Zeit, ja in ihr wieder fast jeder einzelne Mensch die Welt mit anderen Augen an, und wir apperzipieren von der Wirklichkeit, immer nur das, was wir selbst in unserem Leben irgendwie schon praktisch erfahren haben und so in uns selbst, in unserem Selbstbewußtsein finden. —

Nichts scheint im ersten Augenblick paradoxer als der Satz, daß alle Erkenntnis Selbstbewußtsein sei; denn das Erkennen bezieht sich ja gerade auf ein von unserem Selbst (Subjekt) unterschiedenes Objekt. Und doch lassen sich dafür, wie man sieht, gewichtige Gründe anführen. Ja wäre unsere Erkenntnis nicht Selbstbewußtsein, sondern Bewußtsein von einem, von ihm selbst durchaus verschiedenen Gegenstand, so bliebe es für immer unerfindlich, wie unser Subjekt einen solchen je sollte erkennen können, das Problem der Außenwelt wäre unlösbar. Denn wir können doch nun einmal nicht aus unserem Bewußtsein heraus, um feststellen zu können, was es mit dem etwa außer uns existierenden Gegenstande für eine Bewandtnis habe; und ferner: die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis müßten dann — weit entfernt uns die Erkenntnis unseres Gegenstandes zu ermöglichen —, da sie von den inneren Bedingungen desselben nach der Voraussetzung durchaus verschieden sein sollen, sie geradezu vereiteln. Indem wir erkennen, würden wir uns gerade durch den Erkenntnisakt die Erkenntnis des Gegenstandes subjektiv bedingen und damit unmöglich machen. Nur wenn das Objekt der Erkenntnis mit dem Subjekt identisch, also selbst Erkenntnis, Selbstbewußtsein ist, fallen diese Schwierigkeiten weg und ist Erkenntnis überhaupt möglich. Dann ist sich das Bewußtsein in den subjektiven Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit gerade der objektiven Bedingungen seines Gegenstandes bewußt, dann bringt es also den Gegenstand durch seinen Erkenntnisakt wie (z. B. beim Experiment) auch in seiner objektiven Realität hervor.

Nur wenn man annimmt, daß Erkenntnis Selbstbewußtsein ist, löst sich die sonst unentwirrbare dialektische Antinomie zwischen ihrer notwendigen Subjektivität und ihrer ebenso notwendigen Objektivität. Nur dann löst sich aber auch das Problem der Erkenntnistheorie. Jede Erkenntnistheorie, die das Wesen der Er-

kenntnis in der Reflexion (Intentionalität) sieht, d. i. in dem Bewußtsein eines von ihm selbst unterschiedenen Objektes und die Erkenntnis darum irgendwie aus den bloß subjektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit, aus irgendwelchen subjektiven (immanenten), sie konstituierenden Akten erklären oder konstruieren will, wie es z. B. auch die kantische tut, widerspricht sich notwendig selbst. Denn sie nimmt für sich das Recht in Anspruch, die allgemeine Bedingtheit unserer Erkenntnis, selbst unabhängig von dieser Bedingtheit, nämlich absolut zu erkennen. Der wahre Begriff der Erkenntnis muß sich aber doch auf sich selbst anwenden lassen, ohne sich zu widersprechen, der Begriff, den die Erkenntnistheorie von der Erkenntnis überhaupt aufstellt, muß auch von ihrer eigenen Erkenntnis gelten d. i. muß ihr eigenes Selbstbewußtsein sein. Dies ist aber nur dann möglich, wenn dieser Begriff selbst eben das Selbstbewußtsein ist. Nur dann widerspricht sich Form und Inhalt der Erkenntnis nicht, sondern beides ist dann identisch. —

Zugegeben also, daß das schöpferische Selbstbewußtsein Quell und Ursprung aller wirklicher Erkenntnis ist, so liegt doch darin zugleich eine Schranke für unser Erkennen. Denn wir können ja die Dinge der Natur nie wirklich, ihrer eigentlichen Existenz nach schaffen, was wir können, ist nur dem schon Existierenden durch unser Tun eine neue Form geben. Wir mögen die Materie noch so sehr zerlegen, wir stoßen doch schließlich auf letzte Elemente, deren Inneres uns verschlossen bleibt, wie auch das der lebendigen Naturkräfte, denen wir immer nur eine neue Richtung geben, die wir aber nicht tatsächlich schaffen können. Darum bleiben uns die Dinge der Natur stets etwas uns selbst Fremdes, ein ewig »Anderes« (*ϑάτερον*).

Die Natur können wir nur soweit streng wissenschaftlich erkennen, als wir sie selbst hervorbringen. Selbst hervorbringen können wir an ihr aber immer nur ihre äußere Form, die äußeren Bedingungen, unter denen ihre Gegenstände erscheinen, die bloße Zusammensetzung ihrer Teile und den bloßen Mechanismus ihrer Kräfte. Ihr lebendiges Innere, ihr eigentliches Selbst bleibt uns verschlossen. Die Naturwissenschaft erkennt nur gleichsam das Negativ der Wirklichkeit, die Außenseite, die die Dinge einander und auch uns zukehren, ihre absolute Relativität. Die Natur ist so gerade die Schranke unserer bestimmenden und schöpferischen Spontanität, das, was wir selbst nicht bestimmen können, wodurch wir vielmehr selbst in unserem Tun notwendig bestimmt sind.

II.

Wenn wir in der Natur so kein Selbst fassen können, so müssen wir es wohl in uns selbst suchen. Hier, im Praktischen sind wir ja selbst bestimmend und schöpferisch, nicht nur, wie im Reich der Natur in unserem Handeln bloß bestimmt. Gäbe es nur Natur für uns d. h. wäre alles unser Tun nur naturgesetzlich bestimmt, ohne Möglichkeit es selbst zu bestimmen, dann wäre unsere Erkenntnis dieser Naturgesetzlichkeit ja selbst naturnotwendig bestimmt, also bloßer Schein. Denn unsere Experimente können uns doch nur dann wirkliche Erkenntnis verschaffen, wenn wir dabei die Naturvorgänge in ihrem Ablauf *selbst* bestimmen. Andernfalls fiele die dadurch gewonnene Erkenntnis in nichts zusammen.

Die Möglichkeit einer objektiven Naturerkenntnis setzt also voraus, daß unser Selbstbewußtsein sein Tun selbst bestimme d. h. *praktisch* ist. Die Funktion des Bewußtseins, sein Tun selbst zu bestimmen ist aber der *Wille*. Wenn ich sage »*ich* gehe«, so heißt das: ich selbst gehe, ich gehe mit Willen, bin mit meinem ganzen Selbstbewußtsein dabei, sonst müßte ich etwa sagen: mein empirisches Ich, also ein anderes Ich in mir geht; nicht ich selbst gehe dann. Der Wille ist die aktiv *bestimmende* Seite des Selbstbewußtseins, so wie das theoretische Bewußtsein das Vermögen seiner bloß passiven Bestimmbarkeit ist. Darum ist mit dem Willen auch immer das Bewußtsein des freien Selbstbestimmens, der Freiheit verbunden. Und doch finde ich in mir, wenn ich darauf reflektiere, diesen oder jenen *bestimmten* Willen, etwa zu gehen, zu trinken u. ä. einfach faktisch vor, ohne daß ich mir bewußt bin, ihn selbst bestimmt zu haben. In dieser Reflexion des Willens auf sich selbst fragte ich mich: will ich auch wirklich, was ich da tatsächlich will? d. h. bin ich es selbst, der das alles will, oder ist in dem allem mein Wille nicht selbstbestimmend, sondern bestimmt durch diese oder jene anderen Zwecke, ist er durch diese oder jene selbst, wieder notwendig bedingten Bedürfnisse, Vorstellungen etwa naturnotwendig determiniert? Dann wäre ich es gar nicht selbst, der das alles will, wäre das gar nicht mein *wahrer, eigentlicher Wille*.

Das Problem, das der Wille in der praktischen Reflexion auf sich stellt, ist also: ob er in seinem faktischen, empirischen Willen seinen eigenen wahren Willen erkennen, ob er in jenem sich seiner selbst bewußt werden kann. Das ist aber offenbar nur dann der Fall, wenn er in seinem faktischen Wollen nicht durch seine be-

stimmten Gegenstände und Zwecke determiniert ist, sondern in ihnen und durch sie nur sich selbst, eben seinen wahren (ideellen) Willen will.

Diese Forderung des Willens, in allem Wollen sich stets seiner selbst bewußt werden zu können, ist aber nichts anderes als das Sittengesetz, wie es in dieser seiner reinen Allgemeinheit im Grunde schon Kant formuliert hat. Das Sittengesetz ist die Forderung des Selbstbewußtseins des Wollens. Sein Wollen zu wollen, das ist die reine Form und das innere Prinzip alles Wollens, und so ist das Selbstbewußtsein der oberste Grundsatz aller praktischen Erkenntnis, so wie der aller theoretischen. Die Frage, ob mein Wille frei ist, ist zunächst keine theoretische, sondern die praktische, die der Wille sich selbst in der Reflexion auf sich stellt, und diese praktische Reflexion ist eigentlich das Gewissen. Es ist also eine Gewissensfrage. Vor unserem Gewissen prüfen und entscheiden wir, ob unser Wille der wahre Wille unseres Selbst ist oder nicht. Das schlechte Gewissen ist der zerrissene Willen auf der Stufe der Reflexion (Intentionalität), auf der er nicht zum Selbstbewußtsein seiner selbst, nicht zur Einheit mit sich selbst gelangen kann. Immer wieder muß er hier erkennen, daß er ja eigentlich gar nicht will, was er will, — und so wird er ruhelos von einem zum andern fortgetrieben, ohne je wirkliche Befriedigung zu finden. Das Gewissen kann sich erst dort beruhigen, wo der Wille die Stufe des Selbstbewußtseins erreicht hat, wo er in allem seinem Willen sich als ein und denselben, identischen weiß, der also in allem Wollen nichts als sich selbst, d. h. den wahren, guten Willen will. Da ist der Wille befriedigt. Denn er hat ja dann das, was er eigentlich will, hat also nichts mehr zu wollen. Der Wille will hier nichts mehr, hebt sich also selbst auf und kommt so endlich zum Frieden mit sich selbst.

III.

Ist nun aber diese Stufe des vollkommenen Selbstbewußtseins für unseren Willen überhaupt je erreichbar oder ein bloßes Hirngespinst, das uns unser Willen nur vortäuscht? Nie erreicht jedenfalls unser Wille als Ganzes und in jeder Einzelheit diese sittliche Höhe. Im Ganzen unseres Lebens bleiben wir stets auf der Stufe der Reflexion, auf der des zerrissenen, ruhelosen, nie befriedigten Willens außer vielleich in seltenen Augenblicken besonderer mystischer Gnade (visio pacis).

Gibt es für uns also überhaupt einen freien, einen wahren Willen? Ist unser Selbstbewußtsein überhaupt irgendwo selbst-

bestimmend und schöpferisch oder überall nur bestimmt und reproduktiv? Mit anderen Worten: haben wir überhaupt ein Selbst? Oder sind wir nur ein Bündel von Wollungen, bestimmt bald von da, bald von dort, hin- und hergetrieben, wie die Blätter im Wind? Daß wir glauben selbst zu wollen, daß unser Wollen in manchen Augenblicken das Bewußtsein des Friedens hat, ist noch kein Beweis, daß dem wirklich so ist. Dies Bewußtsein kann sich später immer noch als Selbsttäuschung erweisen. Kein Wille ist so stark, daß er nicht schließlich dem Zweifel der Reflexion zum Opfer fallen könnte, nichts ist auch innerlich unwahrer als die künstliche Selbstsicherheit des Moralisten.

Haben wir aber kein Selbst, keine Freiheit, keinen eigenen Willen, dann schwankt alles unter uns, dann gibt es überhaupt nichts Festes in unserem Bewußtsein. Und das ist, vielleicht, in der Tat die letzte Wahrheit unseres Selbstbewußtseins, daß es nichts Festes, daß es am Ende ein leerer Abgrund ist; daß wir erst in der völligen Verzweiflung an uns selbst, die Wahrheit unseres Selbst finden; die Wahrheit, daß es für sich eben Nichts, kein Selbst sei, daß es alles, was es ist, nicht durch sich selbst, sondern nur durch ein Anderes ist. Dann ist aber unser Selbstbewußtsein eigentlich gar nicht Bewußtsein meiner Selbst, sondern Bewußtsein von etwas anderem, Glauben an das, durch das ich erst ein Etwas, ein Selbst bin.

Wahrhaft frei wäre nur ein Selbstbewußtsein, das auch sich und sein eigenes Schaffen selbst schafft. Nur ein solches absolut schöpferisches Selbstbewußtsein wäre ein absolutes Selbst, nur ein solches hätte auch eine absolute Erkenntnis, ein wirkliches Wissen (Idee). Der Mensch ist sich zwar seines Selbst, seiner Freiheit, und seiner Schöpferkraft bewußt, aber er findet dies alles einfach in sich so vor, ohne sich bewußt zu sein, es selbst so bestimmt oder geschaffen zu haben. Ja, dieses Bewußtsein der Inspiration und Intuition ist gerade das Merkmal aller wahren Freiheit und alles wirklich schöpferischen im Menschen, dies Bewußtsein getragen zu sein von einem schöpferischen Strom, der gleichsam von anderswo kommt und aus unbekannten Tiefen in das Selbst eintritt, und den das Selbst gar nicht mit seinem Willen bewußt erzwingen kann.

Das ist die merkwürdige und tiefsinnige Dialektik der Freiheit, daß wir unsere wahre Autonomie so erst im Bewußtsein unserer Heteronomie finden. Darum ist aber das Bewußtsein meines Selbst und meiner Freiheit nichts absolut Festes, nichts bestimmt Faßbares, sondern etwas ganz Schwankendes, also gar nicht Wissen,

nicht Erkenntnis. Und das kann es auch gar nicht sein, wenn ich tatsächlich nur das erkenne, was ich selbst hervorbringe, denn mein Selbst bringe ich eben nicht selbst hervor. So kann auch mein Bewußtsein von meinem Selbst nie Wissen sein, wie etwa ein mathematischer Lehrsatz oder ein experimentell zu erweisender Naturzusammenhang.

Wenn unser Selbstbewußtsein aber auch kein Wissen ist, so kann ich trotz allem an ihm nicht zweifeln, denn meines Selbst bin ich mir ja unmittelbar bewußt, als das, was in allem meinem Wissen, Zweifeln, Wollen, Handeln eigentlich denkt, zweifelt, will und handelt. Dieses Selbst ist das eigentliche Zentrum und Subjekt meines Bewußtseins, gleichsam die Substanz, die seinem Wissen, wie seinem Wollen erst zugrunde liegt.

Wenn aber nicht Wissen, was für ein Bewußtsein ist dann dieses merkwürdige mit keinem anderen zu vergleichende Bewußtsein von unserem Selbst. Ich möchte es hier »Glauben« nennen. Sowohl Wissen (Erkennen), wie Wille ist immer Bewußtsein von einem, von ihm selbst unterschiedenen Objekt, in dem es aufgeht; auch im Wollen will ich nur etwas, was ich nicht selbst bin. Denn hätte ich es, so würde ich es nicht mehr begehren. Dem Wissen Wollen gegenüber, ist aber das Selbstbewußtsein Bewußtsein nicht von einem bestimmten Objekt, sondern von einem absolut bestimmenden Subjekt, und ein solches Bewußtsein wollen wir hier Glauben nennen, indem wir allerdings meinen, daß es das ist, was das Eigentümliche alles dessen ausmacht, was man im weitesten (nicht nur religiösem) Sinne Glauben zu nennen pflegt. Dieser Begriff des Glaubens ist freilich ebenso zu unterscheiden von dem theoretischen Glauben, der ein bloßes Fürwahrhalten (δοκεῖν, putare), wie von dem praktischen, der mehr ein für praktisch richtig und gut halten (νομίζειν, ducere) ist. Dagegen ist das, was wir hier unter Glauben verstehen. so viel wie vertrauen (πιστεύειν), credere[1]). Glaube ist immer vertrauen, Vertrauen ist aber immer Vertrauen auf Freiheit. Die Freiheit des Glaubens kann darum nie die Notwendigkeit eines Wissens und Wollens haben, nichts, wozu man einen zwingen kann. Der Glaube ist also das eigentümliche Bewußtsein der Freiheit, andererseits aber unser Bewußtsein der Freiheit nicht theoretische Erkenntnis, auch nicht praktische, wie etwa Kant meinte, sondern schlechthin Glauben, Vertrauen.

[1]) crēdo ist entstanden aus k͡reddhē, das ist altindisch śrad-dhā »Vertrauen setzen auf«, heißt also auch ursprünglich vertrauen, (fiducia) wie πιστεύειν, nur im deutschen »glauben« (verwandt mit geloben) liegt nicht so unmittelbar die Bedeutung »vertrauen«.

Obwohl im Glauben nichts objektiv Festes ist, obwohl ihm alle statische Bestimmtheit fehlt, er rein subjektiv, innerliche Bewegtheit ist, ist er doch ein Bewußtsein, an dem ich nicht zweifle. Denn nur soweit ich nicht zweifele glaube ich. Keineswegs also ist es ein Bewußtsein, das weniger Gewißheit hätte, als Wissen oder Wollen, sondern gerade unmittelbare Selbstgewißheit und die Quelle aller anderen Gewißheit in uns. Alles Beweisen geht ja schließlich darauf zurück, das Bewußtsein eines Objekts auf die Gewißheit meines Selbst zurückzuführen. Denn mein Selbst ist das einzig Gewisse, an dem ich nicht mehr zweifeln kann, nicht etwa, weil ich logisch-theoretisch daran nicht zweifeln könnte — das kann ich ja! Aber das ist nur äußerlich, bloßer Lippendienst. In Wahrheit glaube ich ja doch daran und widerspreche mir so selbst, wieder nicht etwa logisch, sondern faktisch. Denn ich glaube nicht wirklich, was ich dann sage und denke. An mein Selbst glaube ich eben, solange ich lebe. Dieser Glaube ist das Selbstbewußtsein meines Lebens und nur mit diesem auszurotten. So ist unser Selbstbewußtsein ein Beispiel wahren Glaubensbewußtseins: in ihm bin ich mir meiner selbst unmittelbar bewußt, aber nicht als Objekt, sondern als frei bestimmendes d. h. als absolutes Subjekt, als Substanz, als frei schöpferische Seele, als Selbst.

So ist Glaube das eigentliche innere Wesen, der eigentliche Kern unseres Bewußtseins, theoretisches wie praktisches Bewußtsein sind seine bloß peripherischen Sphären. Denn im Erkennen wie im Wollen weiß sich unser Selbst nur auf von ihm unterschiedene Objekte bezogen, im Glauben dagegen auf sich selbst.

Um das Verhältnis von Erkenntnis, Wille, Glauben zueinander klar zu machen, kann man das von Empfindung, Trieb, Gefühl vergleichen. Diese Dreiheit zeigt jeder lebendige Organismus, schon das kleinste einzellige Tier. Im Gefühl ist das Lebendige nur auf sich selbst bezogen, ist sich darin unmittelbar seines eigenen Lebensprozesses bewußt: — Lebensgefühl, ein Bewußtsein, das wenn es durch ein äußeres Objekt passiv bestimmt ist, zur Empfindung, dagegen zum Trieb wird, sofern es sich aktiv auf ein solches Objekt bezieht. Das Lebensgefühl des Organismus ist der jeweilige Ausgleich, die Resultante, die synthetische Einheit seines Trieb- und Empfindungslebens. Dies Verhältnis von Empfindung, Trieb und Gefühl, zeigt eine auffallende Analogie zu dem von Wissen, Wollen und Glauben. Nur unterscheidet sich der Mensch von allen anderen Lebewesen durch die Form seines allgemeinen (aktuellen) Selbstbewußtseins. Die in die allgemeine Form des Selbstbewußt-

seins aufgenommene singuläre Empfindung wird bei ihm zur Allgemeinheit der Erkenntnis. Der singuläre Trieb wird durch die Form des Selbstbewußtseins zur Allgemeinheit des Willens. Unserem Lebensgefühl gibt aber das Selbstbewußtsein die Form des Glaubens. Glaube ist so die synthetische Einheit von Erkenntnis und Willen, theoretischem und praktischem Bewußtsein, ganz wie das Gefühl die von Trieb und Empfindung, von Aktivität und Passivität ist. Der Mensch ist das, was er glaubt, nicht das, was er bloß denkt oder will. Jeder Mensch hat seinen Lebensglauben, als das Prinzip seines ganzen Handelns und Denkens, ob er nun an Gott, an die Materie, an das Nichts oder an die Vernunft glaubt. Hier im Glauben bezieht sich der Mensch nur auf sich selbst, der Lebensglauben ist sein eigentlicher Schwerpunkt, indem er in sich ist, während sich im Wissen wie im Wollen nur seine Beziehung zu der Umwelt seiner äußeren Objekte ausdrückt. Zugleich findet aber Denken und Wollen im Glauben ihr gegenseitiges Gleichgewicht, ihre synthetische Einheit.

Schon Kant hat die Notwendigkeit eingesehen, ein drittes in unserem Bewußtsein anzunehmen, worin die Einheit des theoretischen und praktischen zu setzen sei. Kant selbst hat bekanntlich dies Dritte in der Urteilskraft zu finden geglaubt. Aber diese kantische Urteilskraft ist ja selbst doch nur wieder ein theoretisches Vermögen, bloß reflektierende Urteilskraft und ihre dann notwendige Beziehung zum Gefühl, erscheint darum so, wie sie Kant konstruiert, nur sehr gezwungen. Auch für Hegel ist die absolute Erkenntnis die identische Einheit der theoretischen und praktischen Erkenntnis, indem er dies Dritte aber wieder in das absolute Denken setzt, so behält es doch immer eine dem logischen, theoretischen verwandte und dem praktischen entgegengesetzte Struktur und Eigentümlichkeit. Die synthetische (dialektische) Einheit des theoretischen und praktischen in uns muß aber ein Drittes, ganz neues, von beiden Momenten selbst völlig verschiedenes Bewußtsein sein, und für dieses wüßte ich keinen besseren Namen als Glauben. Glaube ist zwar nicht gleich Gefühl, wie manche Religionsphilosophen meinten, ebensowenig wie Empfindung schon Erkenntnis ist, aber es ist das zum Selbstbewußtsein seiner selbst gekommene Lebensgefühl.

Der Glaube selbst ist immer mehr als bloßes Gefühl, er hat nicht die Singularität desselben. In ihm ist das Bewußtsein eines Allgemeinen und diese Form der Allgemeinheit unterscheidet ihn vom bloßen Erlebnis. Andererseits ist freilich wo Glaube auch

immer Gefühl, und nur im Gefühl hat der Glaube seinen eigentlichen Boden und slen eigentliches Leben. Der Glaube durchdringt aber mit der allgemeinen Form seines Selbstbewußtseins innerlichst das Fühlen und formt es so um. Das Gefühl des Glaubens selbst ist dann wohl die Liebe. Denn wirklicher Glaube ist nur dort, wo Liebe ist, so wie andererseits alle Liebe den Glauben voraussetzt, und mit dem Glauben schwindet.

Der Glaube ist so der eigentliche Grund und das innere Wesen unseres Selbstbewußtseins. Glauben freilich nicht im Sinne Humes als ein theoretisches, bezweifelbares Fürwahrhalten, auch nicht im Sinne Kants als ein praktischer Glaube oder als ein Postulat der praktischen Vernunft, noch weniger im Sinne von Fries oder Jacobi als ein unbestimmtes Ahnden, sondern Glauben im Sinne eines alles bestimmenden Vertrauens, einer unzweifelhaften Glaubensgewißheit.

So bleibt der Glaube als das eigentliche Absolute im menschlichen Bewußtsein; andererseits ist aber unser Bewußtsein von einem Absoluten eben Freiheit des Glaubens, nicht Notwendigkeit eines Wissens, zu dem man einen auch zwingen kann. Glaube ist immer nur soweit wirklich, als der Zweifel der Reflexion sich noch nicht an ihn herangewagt, nur in der Sphäre dieser Unreflektiertheit und Unbewußtheit. Glaube ist immer Glaube an ein Absolutes, sei es Glaube an Gott oder an die Materie, ans Nichts oder an die Wahrheit. Aber die Stufe des vollkommenen Selbstbewußtsein erreicht er erst dort, wo er sich bewußt wird Glaube zu sein, wo er in all dem besonderen, was er glaubt, doch nur den Glauben glaubt, wo er Glauben am Glauben wird, wo für ihn der Glaube das Absolute wird. Das Selbstbewußtsein der schöpferischen Freiheit ist die Idee, das Schauen (intellektuelle Anschauung, lumen gloriae). Der Mensch hat kein absolut schöpferisches Selbstbewußtsein, also hat er keine absolute Erkenntnis der Idee sondern nur Glauben an sie: »Der Mensch lebt nicht in der Idee (im Schauen), sondern im Glauben«. Der Glaube ist eben die wahre Idee des Menschen, und darum findet der Mensch erst in seinem Glauben sein wahres Selbstbewußtsein, die vollkommene Identität von Subjekt und Objekt (πίστις πίστεως). Nur im Glauben ist der Mensch wirklich schöpferisch, und der Glaube so der eigentliche Ursprung aller unserer Erkenntnis. Die Philosophie ist immer nur die theoretische Formulierung eines bestimmten Lebensglaubens, sein Ausdruck in der Sphäre des Gedankens. Man kann darum nie bloß theoretisch, logisch beweisen wollen, welche Philosophie die wahre ist. Objektiv betrachtet ist es die, welche

die Philosophie des wahren Glaubens ist. Welches aber der wahre Glaube ist, diese an das Innerste unseres Lebens greifende Frage, wird nicht mehr in der Sphäre theoretischen Bewußtseins, sondern in der des Glaubens entschieden. Das Leben des Glaubens ist das Ringen um den wahren Glauben des Lebens. Dieses Ringen ist der wahre Sinn und Inhalt der menschlichen Geschichte und der bloß theoretische Wiederschein dieses gigantischen Ringens im Reiche des Gedankens ist die Geschichte der Philosophie.

Dichtung und Weltanschauung.

Von

Anna Tumarkin (Bern).

Die Frage nach der Weltanschauung eines Dichters, die in den letzten Jahrzehnten so verpönt war, ist heute wieder an der Tagesordnung. Es gilt nicht mehr, wie zu Zeiten der reinen Formästhetik, als Zeichen der Unbildung, nach dem Gehalt eines Kunstwerks zu fragen. Wir treiben die Forderung der Reinheit der künstlerischen Form nicht so weit, daß die Form aus Mangel an entsprechendem Gehalt aufhört Form zu sein. Wenn es nach der Auffassung der Klassiker keinen künstlerischen Gehalt gibt ohne Form, oder, wie Schiller das ausdrückt, der Stoff der Schönheit »schlechterdings ein geformter Stoff sein muß«, so finden wir, daß es auch umgekehrt keine künstlerische Form ohne Gehalt gibt; die für sich genommen ästhetisch irrelevante Form wird erst dadurch, daß sie als Form eines Gehaltes erscheint, zur künstlerischen Form.

Wir denken an das Wort des Klassikers Goethe, auf den sich die Formästhetiker so gern berufen: »Zeichnen um zu zeichnen, wäre wie reden um zu reden. Wenn ich nichts auszudrücken habe, wenn mich nichts anreizt, wenn ich würdige Gegenstände erst mühsam aufsuchen muß . . . wo soll da der Nachahmungstrieb herkommen.« Und wir glauben nicht die Sphäre der Kunst zu überschreiten, wenn wir den Gehalt erforschen, den auszudrücken es den Künstler anreizt.

Dabei ist es aber nicht der individuelle Bildungsgang des Dichters, aus dem heraus wir den Gehalt seiner Dichtung zu verstehen suchen; denn insofern die Gedanken des Dichters außerhalb des Zusammenhangs seiner Dichtung in der zufälligen Folge seiner Studien bedingt sind, bleiben sie in dieser zufälligen Besonderheit und temporären Bedingtheit seine Privatangelegenheit, die für die

Psychologie des dichterischen Subjekts von Interesse sein mag, für den objektiven Wert der Dichtkunst aber nicht in Betracht kommt. Innerhalb des Zusammenhangs der Dichtung selbst suchen wir den Gehalt, als den lebendigen Kern, aus dem sie sich organisch entwickelt; und wo wir in allem Schaffen eines Dichters dieselbe ausgeprägte Einstellung dem Leben gegenüber erkennen, deren verschiedene Ausdrucksformen alle seine Werke sind, dort sprechen wir von der seine gesamte Dichtung beherrschenden Weltanschauung. So geht uns die Frage nach dem dichterischen Gehalt über in die Frage nach der Weltanschauung des Dichters, deren Bedeutung wir in einem ähnlichen überindividuellen Sinne auffassen, wie Dilthey die Bedeutung des Erlebnisses des Dichters aufgefaßt hat. Große Dichter ziehen an uns vorbei, als Träger dichterischer Weltanschauung, und darüber erhebt sich die Frage, was das Wesen dichterischer Weltanschauung als solcher ausmacht.

Was verstehen wir unter Weltanschauung, wenn wir von der Weltanschauung Goethes oder Schillers, von der Weltanschauung der Klassiker oder der Romantiker, der Antike oder der Moderne sprechen?

Zunächst nicht den Inbegriff der fachwissenschaftlichen philosophischen Bildung des Dichters; außer Beziehung zum inneren Wesen der Dichtung, bleibt dieser Inbegriff auch eine Privatangelegenheit des Dichters. Daß der Dichter philosophische Bildung besitzt, bedeutet noch nicht einen inneren Zusammenhang zwischen seiner Dichtung und seiner Philosophie, sondern nur den zufälligen Zusammenhang zwischen dem Dichter und dem Philosophen, die in einer Person vereinigt sind. Den Wert eines Dichters erhöht es nicht, daß er zugleich geschulter Philosoph ist, und er wird kein größerer Dichter dadurch, daß er auch noch ein mittelmäßiger Philosoph ist. Schillers Studium der kantischen Philosophie oder die Beziehungen der Romantiker zur idealistischen Philosophie mögen nicht ohne Einfluß geblieben sein auf die Werke dieser Dichter; für den dichterischen Charakter dieser Werke aber bleibt ein solcher Einfluß so zufällig, wie nur der Einfluß heterogener Betätigungen aufeinander sein kann. Denn die Sphären der Dichtung und der systematischen Philosophie decken sich nicht, sie berühren sich nur in dem Begriff der Weltanschauung. Die Philosophie ist ihrer Methode nach Wissenschaft; und wenn sie auch, im Unterschied von anderen Wissenschaften, auf eine Weltanschauung zielt, so unterscheidet sie sich wiederum von jeder anderen Form der Weltanschauung dadurch, daß der Weg zu dieser in ihr durch systematische

Beweisführung geht und weder durch unmittelbares Lebensgefühl abgekürzt werden darf noch durch unbegründeten Glauben. Ohne die philosophische Grundlegung, die zurückgeht auf die Einheit der letzten Prinzipien der Erkenntnis, bleibt innerhalb der Philosophie die Weltanschauung wurzellos. Die philosophische Weltanschauung ist nicht eine Blüte, die mühelos gepflückt sein will, und Wert hat sie nur, wenn sie sich aus dem ganzen Bau des philosophischen Systems ergibt. Eine Philosophie, welche die Weltanschauung an den Anfang stellt, statt damit den Bau abzuschließen, entbehrt eines sichern Grundes und bleibt, mag der Inhalt der Weltanschauung noch so positiv sein, philosophisch bodenlos.

Gerade diese systematische Grundlegung aber, die den philosophischen Charakter der Weltanschauung bedingt, liegt außerhalb der Sphäre der Dichtung; und so verbieten sich innerhalb der Dichtung direkte Anleihen bei der Philosophie um so mehr, je strenger der eigentümliche Charakter der letzteren gewahrt ist.

Nur die Weltanschauung, als das letzte Ergebnis der philosophischen Forschung, kann dem schaffenden Dichter zustatten kommen, wobei es aber für seine dichterischen Zwecke ohne Belang ist, ob diese Weltanschauung, die er, als gefestigte Einstellung dem Leben gegenüber, zu seiner Kunst mitbringt, philosophisch erarbeitet oder auf anderem Wege gewonnen ist. Wir sprechen von der Freiheitsdichtung Schillers oder von der pantheistischen Dichtung Goethes, ohne bei der ästhetischen Beurteilung beider darauf Rücksicht zu nehmen, ob Schillers Freiheitslehre von Kant oder Goethes Naturlehre von Spinoza beeinflußt worden ist. Auch wo ein solcher Einfluß philosophischer Studien auf die Weltanschauung des Dichters stattgefunden hat, findet diese Weltanschauung nur losgelöst von dem wissenschaftlichen Ursprung Eingang in die Dichtung, als unbedingte, auf sich selbst beruhende Einschätzung von Welt und Leben, die von der Dichtung aus, als lebendige Kraft, ihrerseits rückwirken kann auf die Entwicklung des philosophischen Denkens. So bleibt die Anleihe, die Schiller, als Dichter, bei Kant und Fichte gemacht hat, an Bedeutung weit zurück hinter der großen Wirkung, welche er, als künstlerisch orientierter Denker, auf die nachfolgenden Philosophen, auf Hegel vor allem ausgeübt hat. Als lebendige Kraft, die sich nicht in abstrakte Begriffe auflösen läßt, gewinnt die Weltanschauung des Dichters in seinem Schaffen Form, als jener »würdige Gegenstand«, den auszudrücken es den Dichter anreizt.

Doch auch noch in einem anderen Sinne läßt sich bei einem Dichter von einer Weltanschauung sprechen; von einer Weltan-

schauung, die in viel engerer Beziehung steht zum Wesen der Dichtung, als jene vom Dichter unabhängig von seiner Kunst gewonnene und in dieser nur niedergelegte Einschätzung von Welt und Leben; von einer Weltanschauung, die die Dichtung nicht bloß ausdrückt, sondern auch selber hervorbringt.

Der Begriff Weltanschauung besagt, daß die Welt, in der wir stehen, für uns zugleich Gegenstand der Betrachtung ist, daß wir also nicht restlos aufgehen in Genuß und Bedürfnis des Lebens, sondern uns Freiheit genug wahren, um uns die Wirklichkeit als Objekt entgegenzuhalten. In diesem Sinne ist die Kunst so gut eine Form der Weltanschauung, wie die Philosophie oder die Religion; denn wie diese, bedeutet auch sie eine Befreiung von dem Zwang der Wirklichkeit, eine Objektivierung des Lebens, dem gegenüber sie Distanz schafft. Nicht dadurch daß sie eine auf anderen Geistesgebieten erarbeitete Weltanschauung zum Ausdruck bringt, sondern erst dadurch, daß sie selbst eine weltanschauungsbildende Kraft wird, tritt die Kunst jenen als gleichwertig an die Seite.

Weniger als irgend ein Kulturwert dient die Kunst der Befriedigung realer Bedürfnisse des Lebens; als ihren Adelsbrief preist es Schopenhauer, daß sie das Vorrecht hat, unnütz zu sein. Jene Freiheit aber von allen Bedürfnissen, die alle geistige Kultur erstrebt, gewährt sie in unmittelbarster Weise, ohne den Umweg der begründenden Beweisführung und ohne die Voraussetzung des verheißenden Glaubens; sie schenkt uns die Freiheit dem Leben gegenüber, nicht indem sie an die Stelle des Lebens andere Werte setzt, sondern indem sie das Leben selbst gestaltet. Insofern ist sie »Weltanschauung« im eigentlichsten Sinne des Wortes: im unmittelbaren Schauen erfaßt sie ihre Welt; und was sie schaut, das subjektive Erleben, wird erst durch dieses Schauen zu einem objektiven, zur Welt. Im Unterschied von anderen weltanschauungbildenden Kräften erhebt sie uns über den Zwang des Lebens, ohne den Boden des Lebens zu verlassen; sie gibt uns Herrschaft über das Leben, indem sie uns es leben läßt; die Freiheit, die sie uns schenkt, muß weder durch Abstraktion, noch durch Ueberwindung von Lebensinhalten erkauft werden; sie nimmt den vollen Inhalt des Lebens in sich auf und, ihn gestaltend, bewirkt sie es, daß wir frei werden nicht vom Leben, sondern im Leben.

Diese befreiende Wirkung der Kunst haben die Dichter immer gepriesen; Goethe vor allen, der seine Dankesschuld an die Dichtung oft und gern gestand:

»Du gabst mir Ruh, wenn durch die jungen Glieder
Die Leidenschaft sich rastlos durchgewühlt:
Du hast mir, wie mit himmlischem Gefieder,
Am heißen Tag die Stirne sanft gekühlt.«

Und wie der Dichter sich aus dem stürmischen Element der Leidenschaft in die erlösende Sphäre der Dichtung rettet, so wird sie auch uns zum »Wiegenlied unserer Schmerzen«.

Von jeher haben Dichter und Denker das Wesen dieser befreienden Wirkung zu erforschen gesucht.

Am nächsten liegt es dabei an jene Erleichterung zu denken, die uns jede Aeußerung unseres Leidens gewährt, ganz abgesehen von der Teilnahme, die sie uns sichert, bloß als Auswirken des Gefühls, als Kundwerden unseres Inneren.

»Die Träne hat uns die Natur verliehen,
Den Schrei des Schmerzens, wenn der Mann zuletzt
Es nicht mehr trägt.«

Dieselbe Erleichterung erfahren auch wir, wenn im Spiegel der Dichtung unsere eigenen Erlebnisse zur Auswirkung gelangen und unter ihrem Schleier, »in der Musen stillem Hain« auch das sich ans Licht wagt, was man in Prosa nicht gern beichten würde.

Im Mitfühlen mit dem Dichter und seinen Gestalten geben wir uns vorbehaltlos Gefühlen hin, die wir im wirklichen Leben, uns beherrschend, zurückhalten. Dieses Nachlassen der Selbstbeherrschung gegenüber der dichterischen Darstellung von Leidenschaften ist es, worauf sich die große Anklagerede gegen die Dichtung in Platos »Staat« gründet: »Was bei eigenem Leid gewaltsam zurückgehalten wurde und darnach hungerte, zu weinen und genug zu klagen und sich zu ersättigen, da es von Natur darauf angelegt ist, dergleichen zu begehren: das ist gerade das, was von dem Dichter gesättigt wird und Freude empfindet. Das Beste aber in unserer Natur läßt, da es durch Vernunft und Sitte noch nicht genügend erzogen ist, in der Wachsamkeit gegen das Tränenbedürftige in uns nach, weil es doch fremde Leiden betrachtet und für sich nichts Schimpfliches darin sieht, einen fremden Mann zu loben und zu bemitleiden, wenn er, obwohl er behauptet, ein Edler zu sein, maßlos trauert.«

Was die Beherrschung der Gefühle im wirklichen Leben bedingt, der Kunst gegenüber aber »in der Wachsamkeit nachläßt«, ist nicht bloß das Bewußtsein der sittlichen Würde, die im Leiden nicht preisgegeben werden dürfe; es ist auch die einfache Notwen-

digkeit des Lebens, dem gegenüber wir unserer ganzen Kraft bedürfen, um uns zu behaupten und gegen feindliche Kräfte zu wehren; es ist der gesunde Wille, der dem untätigen Gefühle natürlichen Widerstand entgegensetzt. Und wie jene Besinnung auf die sittliche Würde des Menschen nachläßt beim Mitempfinden fremder Leiden, so fallen auch diese Hemmungen, die aus dem Widerstand des sich gegen das überhandnehmende Gefühl wehrenden Lebenswillens erwachsen, fort gegenüber dem Schattenreich der Kunst, das jenseits des realen Zusammenhangs des praktischen Lebens steht.

Je weniger der Zustand der künstlerischen Betrachtung den Bedürfnissen und Normen des praktischen Lebens unterstellt ist, desto ungehinderter kommen darin alle Gefühle zur Auslösung. Diese Auslösung von Gefühlen, die sonst zurückgedrängt wurden, nicht abreagiert und daher drückende Spannungen zurückgelassen haben, muß als Erleichterung empfunden werden. Bei der Bernaysschen Deutung der aristotelischen *κάθαρσις* wird eben diese Seite der Kunstwirkung hervorgehoben.

Deckt sich aber diese Entladung aufgespeicherter Gefühlsspannungen mit jener befreienden Wirkung, in der wir die weltanschauungbildende Kraft der Kunst suchen?

Wie ein Arzt zu Heilzwecken zur Aussprache bringt, was den Kranken drückt, so bedient sich auch die Dichtung zum Bewirken jener Befreiung durch die Kunst der lebhaften Erregung latenter Leidenschaften. Einem Goethe war diese Analogie der Dichtung mit der Heilkunst wohl bekannt: »Innig verschmolzen mit Musik heilt sie alle Seelenleiden aus dem Grunde, indem sie solche gewaltig anregt, hervorruft und in auflösenden Schmerzen verflüchtige.« (Wanderjahre). So wenig aber wie der gute Arzt, bleibt auch die Dichtung bei der bloßen Erregung von Leidenschaften stehen, sondern wie jener, so will auch diese uns die Fassung, die Besonnenheit geben, durch die wir die Herrschaft über unsere Gefühlswelt wieder erlangen; jene Erregung, jene Auslösung vorhandener Gefühlsspannung ist nicht der angestrebte Zustand selbst, sondern nur der Weg zur freien Ausgeglichenheit, bei welcher die Gefühle nicht, wie vor jener Auslösung, unterdrückt, sondern frei beherrscht werden. Vermag der Arzt uns die Fassung gegenüber den künstlich heraufbeschworenen Gefühlen durch Appellieren an unsere Vernunft nicht wieder zu geben, findet er uns für die Gründe, durch die er unseren Willen stärken will, nicht mehr empfänglich, so erweist sich jene Erregung als ein sehr zweideutiges Mittel, das die Gefahr völliger Desorientierung in sich birgt. Und bliebe die Wirkung der Kunst

auf solche Aufhebung von Gefühlshemmungen beschränkt, so würde sie nicht eine Beherrschung und Gestaltung des Lebens bedeuten, sondern ein fassungsloses Ausgeliefertsein an dessen Reize, denen gegenüber sie uns ganz wehrlos ließe.

Das ist es, was Plato der Dichtung zum Vorwurf macht, und weil er diese Wirkung auch auf die Wohlgesinnten befürchtet, bei denen »das Beste in unserer Natur noch nicht genügend durch Vernunft und Sitte erzogen ist«, verweist er die Dichter aus seinem Erziehungsstaat. Damit soll nicht ein Werturteil über den Dichter und seine Kunst gefällt werden; er soll nur unschädlich gemacht werden für die, welche noch nicht genügend erzogen sind: bekränzt läßt Plato den Dichter, als einen heiligen Mann aus seinem Staate hinausgeleiten. Offenbar erscheint Plato die gefürchtete Wirkung nicht als notwendig, im Wesen der Dichtung begründet; er scheint vielmehr auch eine andere Wirkung zu kennen, auf jene wenigen, die er ausdrücklich von der Gefahr des Verderbens durch die Dichtung ausnimmt, eine Wirkung, die ihrem Wesen mehr entspricht und um derentwillen er sie, selber ein unvergleichlicher Dichter, verehrt; es ist die Wirkung, bei der die künstlerische Erregung die innere Fassung, wie sie zu Platos Ideal des genügend erzogenen Menschen gehört, nicht ausschließt, sonder sie vielmehr bedingt.

Diese positive Wirkung der Kunst hat Plato freilich im »Staat« nicht dargestellt[1]; in den Rahmen seines »Staates«, dessen Gedankengang in der Idee des Guten gipfelt, gehört sie nicht. Denn nicht durch höchste Einsicht, auf die Platos Ideengang im »Staat« hinzielt, wird in der Kunst jene innere Fassung bewirkt, sondern durch rein künstlerische Mittel, durch das Waltenlassen der künstlerischen Form, die sich der Erregung bemächtigt, um erst durch deren Gestaltung das innere Gleichgewicht erstehen zu lassen.

Das ist das Eigentümliche an der künstlerischen Wirkung, daß hier die innere Fassung, die Besonnenheit, auf die jede geistige Tätigkeit hinstrebt, sich verbindet mit der Erregung aller Lebensenergien. Sie tritt nicht an die Stelle der Erregung, diese verdrängend, sondern richtet sich auf sie, ihr die Unmittelbarkeit lassend. Wo der Dichter uns die Besonnenheit gegenüber den erregten Affekten dadurch wiedergibt, daß er uns ein Werturteil über sie nahelegt, bleibt diese nachträglich auf die Erregung folgende Beherrschung der Affekte außerhalb der rein künstlerischen Wirkung, die der

[1]) Hingegen scheint das dritte Buch der »Gesetze« unter dem Bilde des Rausches der Bejahrten auf diese positive Wirkung der Kunst hinzuweisen.

Kunst allein eigen ist und in der die Gefühlserregung von Anfang an sich mit Besonnenheit verbindet.

Durch das Waltenlassen der Form wird diese eigentümliche künstlerische Wirkung erzeugt. Ihrem Ursprung nach wurzelt die künstlerische Form in allen ihren Modifikationen in den natürlichen Ausdrucksbewegungen des Menschen [1]). Aus unmittelbaren Aeußerungen menschlichen Erlebens hat sich das Wort des Dichters, die rhythmische und melodische Tonbewegung des Musikers, die in der Linie festgehaltene Bewegung des bildenden Künstlers herausdifferenziert; und durch Analogie mit solchen natürlichen Lebensäußerungen sprechen auch die Formen der entwickelten Kunst zu uns.

Aus diesem ursprünglich ausdrückenden Charakter der Kunstform erklärt sich auch jene unmittelbare lebhafte Gefühlserregung, die die Kunst in uns bewirkt ohne entsprechende sachliche Gründe, jenes neuerdings als »Einfühlung« viel besprochene künstlerische *συμπάθειν*, das ohne ein vermittelndes Wissen von realen Leiden in uns erst die Vorstellung von leidenden Menschen lebendig macht [2]).

Aber nicht unverändert hält die Kunst die Gesamtheit unserer natürlichen Erlebnisäußerungen fest, sondern sie unterwirft sie einer bewußten Umgestaltung nach den Gesetzen der Schönheit: aus der Gesamterscheinung des leidenschaftlich erregten Menschen, dessen ganzer Organismus unter dem Druck der Erregung steht und davon zeugt, daß das innere Gleichgewicht verloren ist, bei dem die Stimme, die freien Bewegungen der Glieder, die dem Wollen entzogenen Reflexbewegungen, selbst die organischen Funktionen den inneren Aufruhr verraten, wird eine einzelne Bewegung losgelöst, eine Bewegung, die zwar mit den Erregungszentren in Verbindung steht, aber doch auch von dem Willen bewußt geregelt, gemäßigt werden kann, keine Reflexbewegung, keine durch organische Funktionen bedingte Formveränderung; und diese einzelne, aus dem ursprünglichen Ganzen losgelöste Bewegung, die schon durch die Isolierung in die Sphäre des Bewußtseins gehoben ist, wird nach ästhetischen Forderungen geformt: der Schrei des Schmerzens, den die Natur uns verleiht, »wenn der Mann zuletzt es nicht mehr trägt«, wird rhythmisch und harmonisch gestaltet, in kunstvolle Melodie und Rede umgesetzt. Nicht der unmittelbare Ausfluß, nicht das unwillkürliche und un-

---

[1]) Schon Plato weist an jener Stelle der »Gesetze«, wo er die Kunst als eine Form des Rausches darstellt, auf diesen ihren Ursprung hin.

[2]) Näheres darüber in dem Aufsatze »Idealität der ästhetischen Gefühle«, Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik Bd. 125.

bewußte Produkt der Erregung, sondern ihr bewußt geformter Niederschlag ist die Ausdrucksform der Kunst; in ihr ist die natürliche Aeußerung des Inneren vereinfacht, stilisiert, zu einem bewußten Symbol menschlichen Erlebens geworden. Und als bewußtes Symbol erregt sie in uns nicht nur ein entsprechendes Erleben, sondern auch das Bewußtsein dieses Erlebens, eben jene Besonnenheit, welche den künstlerischen Eindruck scheidet vom unmittelbaren Erleben, jene Besonnenheit, welche bei aller Lebhaftigkeit der Gefühlserregung durch die Kunst uns die Freiheit und ästhetische Gleichmütigkeit sichert.

Wie im Affektzustand die bewußte Mäßigung des Ausdrucks unserer Gefühle uns die Herrschaft über dieselben wiedergibt, so fühlt sich auch der Dichter, wie der Betrachter, durch die künstlerische Gestaltung des Lebens von dessen Zwang befreit.

Für diese befreiende Wirkung der gestaltenden Form dankt der Dichter der gütigen Natur:

»Sie ließ im Schmerz mir Melodie und Rede,
Die tiefste Fülle meiner Not zu klagen;
Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide.«

Und dank dieser künstlerischen Stilisierung verlieren auch wir, die Betrachter, bei aller Lebhaftigkeit der Einfühlung nie das Bewußtsein, daß wir auf dem heiligen Boden der Kunst stehen; und während die Kunst alle Lebensgefühle in uns anklingen läßt, bleiben wir frei von jener Befangenheit, die es uns im Leben unmöglich macht, unseren eigenen Gefühlen objektiv entgegenzutreten. Wie in der Wirklichkeit die besonnene Selbstbeherrschung unserer Mitmenschen auch uns deren ruhige Beurteilung erleichtert, uns erhebt über passives, dumpfes Mitleiden, so erhebt uns das künstlerische Waltenlassen der Form über das krankhafte Versinken im eigenen Gefühl zur freien Betrachtung des Lebens, als eines Objektiven, von uns Losgelösten.

Wir brauchen uns der Erregung, der Tränen vor der Kunst nicht zu schämen, haben doch die größten Dichter, unter ihnen auch Goethe, eine lebhafte »pathologische« Wirkung der Kunst, deren sie sich nicht zu erwehren vermochten, gestanden; aber wenn wir in der Kunst nichts anderes suchen, als diese nervenreizende Rührung, dann ist es nicht Kunst, was wir suchen, dann flüchten wir uns nur darum zum Spiel der Kunst, weil wir zu schwach sind für den Ernst des Lebens und seine Forderung eines aktiven Verhaltens.

Statt dieser aber stellt die Kunst eine andere Forderung an uns: daß wir uns lossagen von dem eigenen Ich, als dem Mittelpunkt, von dem aus alles andere klein erscheint, und daß unsere Betrachtung des Weltgeschehens nicht in eitler Selbstbespiegelung stecken bleibe, sondern sich zu jenem selbstlosen Schauen erhebe, das durch eigene Gefühle hindurch das Leben selbst erfaßt, zu dem Schauen des klaren Weltauges, das Schopenhauer in jeder echten Kunst findet. Auch die Kunst verlangt von uns, daß wir reinen Herzens werden, daß wir jene wahre Demut erlangen, die aus Liebe zu einem Größeren fließt; auch sie will uns zurückführen zur Reinheit und Unschuld des Kindes, dessen Lebenswertung noch nicht von jener raffinierten Eitelkeit vergiftet ist, die in allem Weltgeschehen nur Widerschein der eigenen Vollkommenheit sucht. Und diese Reinheit der Betrachtung verlangt die Kunst von uns in bezug auf die ganze Fülle des Inhalts, den nur ein Leben voller Erfahrung bietet.

Als Goethe in Italien seine Jugendwerke wieder vornahm, um sie entsprechend seiner neuen reineren Kunstauffassung umzugestalten und in ihnen »bewußt die Form walten zu lassen«, charakterisierte er selbst das Wesentliche dieser Umgestaltung als »fast gänzliche Entäußerung der Leidenschaft«; und er wies für die neue Kunst auf »ein artiges Gleichnis« seines Freundes Tischbein hin: ein »Opfer, dessen Rauch, von einem sanften Luftdruck niedergehalten, an der Erde hinzieht, indessen die Flamme freier nach der Höhe zu gewinnen sucht«.

Im Selbstentäußern erhebt sich die reine Kunst über den Rauch individueller Leidenschaft. Dadurch tritt sie erst in die Reihe höherer Idealwerte; denn Selbstentäußerung setzt alle geistige Kultur voraus: mit ihr beginnt alle Erkenntnis, die über den subjektiven psychischen Vorgang hinausgeht zu dem objektiven Bestand, dessen Bewußtsein uns durch jenen psychischen Vorgang vermittelt worden ist; auf ihr beruht jede ethische Wertung, die über zufällige Bedürfnisse eines Individuums hinausführt zu einem Soll, das jenseits von aller Bedingtheit bleibt; und in ihr wurzelt auch die religiöse Hingabe an eine höhere Macht, in der der endliche Wille unter Preisgabe aller individuellen Ziele aufgeht.

Wenn wir diese Selbstentäußerung auf künstlerischem Gebiete kennzeichnen als das Waltenlassen der Form, so stimmt das auch überein mit dem Gebrauch des Begriffs Form im philosophischen Denken, das die Form der Erkenntnis oder die Form der Wertung entgegensetzt der Materie des subjektiven sinnlichen Zustandes. Was aber die künstlerische Form unterscheidet von den übrigen For-

men gestaltender Bewußtseinstätigkeit, das ist das eigentümliche Verhältnis, in welches sie hier zur Materie des subjektiven Zustandes tritt. Diese letztere, also die Leidenschaft, deren Entäußerung der reinen Kunst eignet, das unmittelbare Leben, von dessen Andrang uns die Kunst befreit, soll nicht wie die sinnliche Begierde, als Materie des sittlichen Wollens, oder das sinnliche Empfinden, als Materie der objektiven Erkenntnis, überwunden und aufgehoben werden, sondern sie bleibt in ihrer ganzen Subjektivität der eigentliche Gegenstand der Kunst; das flüchtige Leben in seiner begrifflich überhaupt nicht faßbaren Flut will die Kunst festhalten; das rein Subjektive, was wir sonst nie ergreifen, weil das Leben es nur lebt, das Denken aber davon abstrahiert, will sie uns gegenständlich machen; nicht dadurch daß sie dieses rein Subjektive in objektive Werte umsetzt, die lebendige Flut in Wellenbewegungen zerlegt und in Zahlen ausdrückt, sondern gerade dadurch, daß sie das fliehende Leben selbst ergreift und im Fluge festhält, »dem Augenblick Dauer verleihend«.

Als »Bewußtwerdung des Lebens, des bisher unbewußten Lebens« charakterisiert Richard Dehmel die Kunst, und Friedrich Hebbel, der als »das Elementarische der Poesie« die Lyrik bezeichnet, sagt von dieser: »Die lyrische Poesie soll das Menschenherz seiner schönsten, edelsten und erhabensten Gefühle teilhaftig machen«, d. h. nicht bloß uns die Gefühle erleben lassen, sondern uns zum Bewußtsein bringen, daß wir sie erleben. Sie soll durch ihre Form aus dem ganzen Gefühlsleben das e i n e Gefühl herausheben, wie die Sonne durch ihr Licht den einzelnen Tropfen aus dem Regen heraushebt; sie soll das Leben »als werdend und doch zugleich geworden darstellen«.

Durch solches Fixieren und Gegenständlichmachen des flüchtigen subjektiven Erlebens gibt uns die Kunst einen Halt gegenüber dem Andrang der Lebensmächte, den nur sie allein »auf der schwankenden Erde« zu geben vermag.

Die großen Denker des 17. Jahrhunderts sprechen gern von der leidenschaftslosen Ruhe, mit welcher der Philosoph ohne jede Voreingenommenheit des Interesses das menschliche Leben betrachtet, »als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper« (Spinozas »Ethik«, III. Buch, Vorwort). Die Ruhe des Mathematikers, der von dem vollen Inhalt des Lebens abstrahiert, tritt uns aus Form und Inhalt von Spinozas »Ethik« entgegen.

Auch die Kunst kennt eine »schöne Gleichheit des Gemüts«, aber diese braucht nicht auf Kosten des lebendigen Reichtums der

Wirklichkeit erkauft zu werden. Die Devise des Dichters ist nicht das Descartessche: »Ich will meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen und alle meine Sinne ablenken; ich will die Bilder der körperlichen Dinge . . . als eitel und falsch gleich nichts achten.« Der Dichter hat die entgegengesetzte Tendenz:

»Trinkt, o Augen, was die Wimper hält,
Von dem goldnen Ueberfluß der Welt.«

Und wenn die praktische Tätigkeit auf Bekämpfung der Leiden und Ueberwindung der Leidenschaft ausgeht, wenn das religiöse Verhalten über das wirkliche Leben hinausweist auf ein besseres Jenseits, so hört für die Kunst jenseits vom Leben und seinen Regungen alles Interesse überhaupt auf; die Freiheit, die sie uns gegenüber dem Leben schenkt, beruht nicht auf Ausschaltung, sondern auf Gestaltung von dessen Pathos; was Schiller »lebende Gestalt« nennt (»Br. üb. ästh. Erz.«), die Vereinigung der Fülle des Lebens mit der Form, macht ihr Wesen aus.

Durch die Kunst bringt der Mensch Form in das Leben und gewinnt dadurch auch Freiheit über das Leben.

Diese künstlerische Befreiung vom Zwang des Lebens durch das Gestalten seiner Inhalte können wir auch als die eigentümliche dichterische Weltanschauung bezeichnen, als die Weltanschauung, die der Dichter nicht neben seiner Dichtung besitzt, sondern durch die Dichtung erst erlangt. Erst durch dieses Erheben des unmittelbaren subjektiven Erlebens zum objektiven Weltinhalt ist dem Dichter seine Dichtung selbst zu einer Weltanschauung geworden, einer Weltanschauung, die nicht wie die philosophische die Gesamtheit vorhandener Weltinhalte voraussetzt, sondern was sie schaut erst zur Welt erhebt, in einem einzelnen, voll erlebten Moment eine ganze Welt umspannend, einer Weltanschauung, die die Universalität philosophischen Denkens ersetzt durch die Tiefe des künstlerischen Schauens. Diese rein dichterische Weltanschauung hat Gottfried Keller im Sinn, wenn er, die Flut des Lebens zu fassen, die Götter bittet um »zierliche Geschirre . . . und Marmor, um zu bauen den festen Damm zur Rechten und zur Linken«.

In diesem Sinne sind Form und Gehalt der Kunst nicht getrennte Erscheinungen, sondern der tiefste Gehalt ist in der Form selbst bedingt. Wenn wir der Form diese Bedeutung beilegen, so meinen wir natürlich nicht jene tote traditionelle Form, die der Dichter aus der Ueberlieferung schöpft, um einen beliebigen Inhalt in sie zu gießen, nicht die Fertigkeit der Technik, die gar keine Beziehung hat zu dem Gehalt, den der Dichter zum Ausdruck bringt, sondern jene lebendige

Form, die aus dem, was der Dichter zu sagen hat, organisch erwächst und darauf zurückwirkt und die daher immer einzig in ihrer Art und nicht übertragbar ist, d i e s e m Stoff angepaßt, d i e s e s Erlebnis zu gestalten bestimmt, so daß der eigentlichen dichterischen Form nun auch ein geformter Stoff, was wir eben den Gehalt der Dichtung nennen, entspricht.

So können wir Schillers Wort verstehen, »daß die Schönheit nur die Form einer Form ist und daß das was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muß« (Brief an Körner, 25. I. 1793). Eine Anwendung dieses Satzes auf dichterische Kritik enthält Schillers Rezension von Bürger. Ihren Ausgangspunkt bildet die Forderung an den Dichter, die Individualität, die er uns in seiner Dichtung zeigt, »zur reinsten, herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern«, damit sie es »wert sei, vor Welt und Nachwelt ausgestellt zu werden«. Darauf gründet sich Schillers vernichtendes Urteil über Bürger, der sich in seinen Gedichten nicht als gereifter, vollendeter Geist darstellt und dessen Produkten nur deswegen die letzte Hand fehlen möchte, weil sie ihm selbst fehlte; seine lyrischen Gedichte seien bei aller poetischen Diktion unpoetisch empfunden, gedichtet nicht »aus der sanftern und fernenden Erinnerung«, sondern unter der gegenwärtigen Herrschaft des Affekts, nicht nur Gemälde, sondern auch Geburten einer ganz individuellen Seelenlage. Aber der »Dichter nehme sich ja in acht, mitten im Schmerz den Schmerz zu besingen . . .. Selbst in Gedichten, von denen man zu sagen pflegt, daß die Liebe, die Freundschaft usw. selbst den Pinsel dabei geführt habe, hatte er damit anfangen müssen, sich selbst fremd zu werden, den Gegenstand seiner Begeisterung von seiner Individualität loszuwickeln, seine Leidenschaft aus einer mildernden Ferne anzuschauen«. — »Wenn es auch noch so sehr in seinem Busen stürmt, so müsse Sonnenklarheit seine Stirne umfließen.«

Wie streng uns auch diese Kritik aus der ethisch rigorosesten Zeit Schillers scheinen mag, ihr Kern bleibt ein treuer Ausdruck der ganzen klassischen Kunstauffassung, der klassischen Forderung eines »geformten Stoffes«, des Waltenlassens der Form auch in bezug auf den Inhalt der Dichtung. Was Schiller hier bei Bürger vermißt, das bewundert er am meisten bei Goethe — »die eindeutige Klarheit, Glätte und Durchsichtigkeit, die Tiefe bei einer ruhigen Fläche«, »die schöne Gleichheit des Gemüts aus der alles geflossen ist«. (Briefäußerungen über »Wilhelm Meister«); und dieselbe ästhetische Gleichmütigkeit strebt er auch in der eigenen Dichtung als die höchste künstlerische Vollendung an.

Es ist das Ideal des inneren Maßes, das Ideal des ästhetischen Verhaltens überhaupt, das für die klassische Weltanschauung darum besonders charakteristisch ist, weil es in ihr von der Kunst auf das ganze Leben übertragen wird und aller Wertung denselben ästhetischen Stempel aufdrückt. Und zwar gilt das nicht nur von der Weltanschauung Goethes und Schillers, sondern ebenso von derjenigen der Renaissance und der Antike und jeder Epoche, die sich auf den Boden der Antike stellt und die wir darum ihrer Richtung nach als klassisch bezeichnen. Und so allgemein stehen wir auf dem Boden der klassischen Kunst, daß dieses klassische Ideal uns als die dem Künstler überhaupt eigentümliche Einstellung zum Leben erscheint.

In diesem Sinn hat Gottfried Keller das Ideal des Maßes als dichterisches Motiv im »Grünen Heinrich« verwertet, in Form des Segenswunsches, den der alte Eichmeister dem jungen auf die Wanderschaft ausziehenden Künstler mitgibt: »Und nun will ich Euch zum guten Abschied noch eichen, daß Ihr in allen Dingen Maß haltet.« Er holte ein längliches Futteral herbei, nahm aus demselben ein amtliches Urmaß, fein aus glänzendem Metalle gearbeitet, legte es mir an den Hals und sagte: »Bis hier hinauf dürfen Glück und Unglück, Freude und Kummer, Lust und Elend gehen und reichen. Mag's in der Brust stürmen und wogen, der Atem in der Kehle stocken! Der Kopf soll oben bleiben bis in den Tod!«

Solange wir auf dem Boden der klassischen Kunst stehen und uns an ihr orientieren, erscheint uns solches Maßhalten in allen Dingen als der allgemeine Charakter künstlerischer Weltanschauung überhaupt. Es gibt darnach keine wesentlich verschiedenen Typen der Weltanschauung, sondern nur graduelle Unterschiede innerhalb der *einen* dichterischen Weltanschauung, Unterschiede zwischen mehr oder weniger strenger Gestaltung des Lebens. So viel Kunst so viel Form, innere so gut wie äußere.

Aber gerade die neuesten Richtungen der Dichtung weisen eine solche Beschränkung auf Prinzipien der klassischen Kunst, wie sie sich die Aesthetik bis vor kurzem gestatten konnte, zurück. Und ihnen reihen sich aus der Vergangenheit immer neue Erscheinungen der Kunst an, die alle darin übereinstimmen, daß sie im prinzipiellen Gegensatz zur klassischen Kunst stehen; und zwar nicht weil sie die Vollendung der klassischen Form noch nicht erreicht haben, sondern weil sie sich unter das Joch der klassischen Form nicht beugen wollen. Von der primitiven Kunst an, in der wir heute mehr als bloße künstlerische Unbeholfenheit zu sehen glauben, durch ver-

schiedene Kreise der orientalischen Kunst und durch manche mit den Blüteperioden des klassischen Geschmacks abwechselnden Epochen der okzidentalischen Kunst bis zu all den modernen Strömungen, bei deren Beurteilung der klassische Maßstab versagt, — eine Reihe, die sich uns in ihrer Unabhängigkeit von der Reihe der klassischen Kunstentwicklung immer mehr als eine ununterbrochene, nur mehr oder weniger deutlich sichtbar werdende Entwicklung offenbart. Noch erscheint uns, die wir an der klassischen Kunst erzogen sind, das Wesen dieser anderen Kunst rätselhaft, es fällt uns schwer, neben dem allen ihren Erscheinungen gemeinsamen Gegensatz zur klassischen Kunst auch den positiven gemeinsamen Grundzug dieser Erscheinungen zu bestimmen.

Gelingt es uns aber den künstlerischen Charakter all dieser Erscheinungen einheitlich zu fassen, so haben wir damit auch einen neuen Typus der dichterischen Weltanschauung erkannt: neben der Weltanschauung der klassischen Kunst, die wir als Maßhalten in allen Dingen, als Waltenlassen der Form kennzeichneten, eine wesensverschiedene künstlerische Weltanschauung, deren Eigentümlichkeit vielleicht am besten als Durchbrechen der Form zu bezeichnen wäre. Damit ist nicht einfach natürliche Formlosigkeit gemeint, entsprungen aus bloßem künstlerischem Unvermögen, das die Form noch nicht gefunden hat, sondern eine bewußt auf das Amorphe gehende künstlerische Absicht, welche das Bewußtsein der Form und deren Negation in sich einschließt. Denn ohne bewußte künstlerische Absicht gibt es überhaupt keine Kunst; erst in der bewußten künstlerischen Absicht vollzieht sich jene Befreiung, die den Sinn aller Kunst ausmacht. Der bloße unmittelbare, formlose Naturlaut der Empfindung ist noch keine Kunst; nur der bewußte Ausdruck der Empfindung ist es, sei es bewußt in dichterische Form gegossener, sei es ebenso bewußt diese Form durchbrechender.

Was dieser Begriff des Durchbrechens der Form bedeutet, mögen die Worte veranschaulichen, mit denen Franz Werfel, ein typischer Vertreter des modernen Kunstwollens, den creator spiritus anruft:

»Komm heiliger Geist, du schöpferisch!
Den Marmor unserer Form zerbrich!
Daß nicht mehr Mauer krank und hart,
Den Brunnen dieser Welt umstarrt,
Daß wir gemeinsam und nach oben
Wie Flammen ineinander toben.«

Die Worte kommen uns vor, wie eine direkte Replik auf Gottfried Kellers Gebet um Marmor, »um zu bauen den festen Damm zur Rechten und zur Linken«.

Der Beispiele eines solchen Durchbrechens der Form bietet uns die moderne wie auch schon die romantische Dichtung genug. Wenn etwa Heine in dem Nordsee-Zyklus die ergreifende Vision des verlorenen und wiedergefundenen Vaterlandes mit den nüchternen Worten unterbricht:

> »Aber zur rechten Zeit noch
> Ergriff mich beim Fuß der Kapitän,
> Und zog mich vom Schiffsrand,
> Und rief, ärgerlich lachend,
> ‚Doktor, sind Sie des Teufels'?«

oder wenn bei A. Th. Hoffmann der Faden der Erzählung immer abbricht, wie wenn man die Saite, auf der man spielt, mit jähem Schlage zerreißt; oder wenn die moderne Dichtung mit ihren ungelösten Dissonanzen, ihren unausgeglichenen Konflikten, ihren beabsichtigten Entgleisungen der äußeren Form die mehr ein Nichtwollen als ein Nichtkönnen bedeuten, uns in einer dumpfen Stimmung entläßt, uns zermalmend ohne uns zu erheben, so fühlen wir hinter all dieser Dichtung, in der es stürmt und wogt, aber keine Sonnenklarheit die Stirn umfließt, nicht etwa ein mißlungenes Streben nach klärender Form, sondern eine bewußte Geringschätzung gegenüber der nivellierenden Flachheit und der beschönigenden Unaufrichtigkeit aller Form.

Während aber in bezug auf den Begriff des Waltenlassens der Form wir uns auf die herrschende und von den großen Dichtern in übereinstimmender Weise geäußerte Auffassung berufen können, sehen wir uns in bezug auf das Durchbrechen der Form einem Problem gegenüber, das erst in jüngster Zeit sich aufgetan hat.

So erscheint auch das neue ästhetische Prinzip des Durchbrechens der Form in seiner Formulierung bloß als Negation des positiven Prinzips des Waltenlassens der Form. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß die künstlerische Richtung, deren Eigenart das neue Prinzip formulieren will, zeitlich der entgegengesetzten Richtung nachfolgt, noch daß sie ihr in ihrem Werte nachsteht. Denn bis in die ersten Anfänge der Kunstentwicklung können wir diese ihrem Wesen nach der klassischen entgegengesetzte Kunstrichtung verfolgen; und um zwischen den beiden Richtungen eine Wertunterscheidung zu machen, sind wir zu sehr Partei: ein jeder seiner ganzen Geistesverfassung nach zu der einen oder der andern Rich-

tung neigend. Dadurch daß wir den einen von den beiden Begriffen, die wir einander gegenüberstellen, als Negation des andern fassen, wollen wir diesem andern Begriffe weder die historische, noch die sachliche Priorität zuerkennen; vielmehr ist es ein rein methodischer Grund, der uns zu dieser negativen Begriffsfassung veranlaßt: verglichen mit dem Prinzip der klassischen Kunst, das uns nach unserer ganzen Erziehung und kraft der Ueberlieferung vertraut ist, ist das andere Prinzip für uns ein Neues, Unbekanntes, Problematisches; und so definieren wir es durch seine Beziehung zu dem Bekannteren.

Problematisch ist das neue Prinzip auch seinem Wesen nach; denn während das Waltenlassen der Form in der Kunst auf der Sonnenklarheit des Bewußtseins oder, wie Goethe es ausdrückt, der Stil auf den tiefsten Festen der Erkenntnis ruht, auf dem Wesen der Dinge, sofern es uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greifbaren Gestalten zu erkennen, scheint dem Durchbrechen der Form eine Flucht aus der Klarheit der Erkenntnis in die dunklen Tiefen des Unbewußten, ein Verzicht auf das Licht der Vernunft zugrunde zu liegen. Denn wie bei dem künstlerischen Waltenlassen der Form, so ist auch beim Durchbrechen der Form der Begriff Form nicht in dem äußerlich-technischen, sondern in jenem tieferen Sinne gedacht, in dem er der Kunst gemeinsam ist mit der Philosophie: Form, als Prinzip des gestaltenden Geistes im Gegensatz zu dem »gegebenen« Stoff der auf uns eindringenden Wirklichkeit. Das Waltenlassen der Form, als Prinzip der Kunst, bedeutet demnach den künstlerischen Ausdruck des Willens, das Leben der Einheit des zielbewußten Geistes zu unterordnen; und dem gegenüber bedeutet das Durchbrechen der Form den künstlerischen Ausdruck jener entgegengesetzten Einstellung, die in vollständiger Hingabe an das Leben und seine Mächte besteht, mit Verzicht des Geistes auf souveräne Beherrschung der Wirklichkeit. Statt der Durchsetzung der nach Lebensbeherrschung strebenden geistigen Persönlichkeit, die ihre innere Einheit auf die gesamte Welt überträgt, eine Auflösung der geistigen Einheit in der Flut des auf uns eindringenden, unfaßbaren, ungestaltbaren, als gegeben hinzunehmenden Lebens.

Darüber was das bewegende Motiv dieses Verzichtes auf rationelle Betrachtung der Wirklichkeit ist, sind uns nur Vermutungen gestattet; denn die Dichter selbst sagen uns nicht, was sie dazu bewegt: sich darüber klare Rechenschaft geben, würde ja ihrem eigenen Grundprinzip widersprechen.

Freiheit dem Leben gegenüber werden auch sie mit ihrem Durchbrechen der Form suchen; denn aus dem Verlangen nach Befreiung entspringt alle Kunst. Aber was wir Waltenlassen der Form nennen — das besonnene ins-Auge-Fassen und dadurch Objektivieren des eigenen Erlebens — scheint für sie keine Befreiung zu bedeuten; offenbar widersteht ihr Inneres der Form.

Die Spannung des Lebens muß bei ihnen zu groß sein, als daß man sie durch innere und äußere Form lösen könnte, und so wenden sie sich von aller Form ab. Statt die natürliche Form, die in der Einheit der geistigen Persönlichkeit liegt, noch durch bewußtes Waltenlassen der Form in ihrer geistigen Tätigkeit zu unterstützen, sie wie durch einen Damm gegen die andringende Flut des Lebens zu sichern, sprengen sie auch diese natürliche Form, durchbrechen sie die natürlichen Grenzen, die das principium individuationis der geistigen Persönlichkeit gezogen hat. Statt der Bewältigung des Lebens durch innere Fassung, durch bewußtes Entgegenstemmen des Geistes sehen wir bei ihnen ein fassungsloses Durchbrechen des Dammes, der die Flut des Lebens von uns abhält, und ein Untertauchen in dieser Flut.

Vielleicht ist da der Druck des Lebens zu schwer, als daß er durch innere Fassung ausgeglichen werden könnte, der Schmerz zu groß, als daß die Form ihn mildern könnte; der wunden Zerrissenheit gegenüber erscheint da alle Form, alles Maßhalten, alle innere Fassung als falsche Beschönigung der Wirklichkeit, als Pose, als unwahre oder banale Geste. Und darum der Hohn, das Zerbrechen der Form.

Man hat die Dichtung das Wiegenlied unserer Schmerzen genannt; es gibt aber Leiden, die kein einwiegendes Lied beschwichtigen kann; da weint man sich in den Schlaf hinein. Es ist ein Verzichten darauf, sein Erleben durch bloße Form in eine objektive Sphäre zu heben und so zu dämpfen, und ein Festhalten dieses Erlebens in seiner ganzen schmerzlichen Subjektivität — wie der Schrei einer Hysterischen, der nichts Erlösendes und Befreiendes hat, weil der Wille, den Schmerz los zu werden, gar nicht da ist; ein Aufpeitschen des Schmerzes, ein Einstürmenlassen des Lebens auf sich, bis die Natur selbst ein Ende macht dem Unerträglichen, sich von selbst dem Bewußtsein des Lebens verschließt, bis zur Betäubung, zur Erstarrung; ein Durchkosten aller Leiden des Lebens, aller Wandlungen des stets unbefriedigten, hungrigen Willens zum Leben bis zur Ruhe und Selbstvergessenheit des individualitätslosen Nirwanna; ein vom eigenen Gesang nur übertönter, aber nie ausgeglichener,

ein unlösbarer Schmerz, wie er uns z. B. aus jeder Zeile der Heineschen Dichtung so vernehmlich entgegenklingt: »Wie ein Wurm nagte das Elend in meinem Herzen, und nagte . . . . Es lag schon mit mir in der Wiege und wenn meine Mutter mich wiegte, so wiegte sie es mit, und wenn sie mich in den Schlaf sang, so schlief es mit mir ein, und es erwachte, sobald ich wieder die Augen aufschlug. Als ich größer wurde, wuchs auch das Elend, und wurde endlich ganz groß, und zersprengte mein — Wir wollen von anderen Dingen sprechen, vom Jungfernkranz, von Maskenbällen, von Lust und Hochzeitsfreude — lalarallala, lalarallala, lalaral-la-la-la.«

Es liegt nahe, diese Geistesverfassung als diejenige des kranken Menschen zu bezeichnen: gegenüber dem Verhalten des starken, kräftigen, widerstandsfähigen Menschen, der die Zügel des Lebens in der Hand behält, des freien Lebensgestalters und Lebensbeherrschers — die Fassungslosigkeit des Schwachen, der willenlos zusieht, wie das Leben auf ihm spielt, des Kranken, der dem Leben seelisch unterliegt. So empfand Goethe das Romantische in seinem Gegensatz zum Klassischen als krank.

Aber gerade bei Goethe tritt es deutlich hervor, wie sehr die Definition der beiden Geistesverfassungen als gesund und krank einen Wertunterschied bedeutet. Der gegebenen Grundsätzlichkeit der Kunst gegenüber, die Walzel als deren Zweipoligkeit bezeichnet, und deren Erkenntnis sich heute kein unvoreingenommener Forscher mehr verschließen kann, sollten wir aber nicht eine der beiden Richtungen von vornherein als eine nicht vollwertige der andern nachstellen.

Man kann freilich auch ohne die beiden Typen der Weltanschauung zu werten, deren Verhältnis insofern mit demjenigen zwischen dem Seelenzustand des gesunden und dem des kranken Menschen vergleichen, als die charakteristische Eigentümlichkeit, die alle Modifikationen der seelischen Krankheit unterscheidet von seelischer Gesundheit, gerade jene Störung des seelischen Gleichgewichts ist, in der das Bewußtsein der Einheit der geistigen Persönlichkeit verloren geht. Aber so wenig die Idee der Bewußtseinseinheit, die allem Waltenlassen der Form zugrunde liegt, dadurch definiert wird, daß man sie als ein Symptom der seelischen Gesundheit bezeichnet, so wenig läßt sich die prinzipielle Negation dieser Einheit, die im Durchbrechen der Form sich äußert, als Symptom der seelischen Krankheit definieren. Es scheint vielmehr hier ein prinzipieller Gegensatz vorzuliegen, der sich innerhalb der Psychiatrie nicht fassen läßt: zwei entgegengesetzte Typen der künst-

lerischen Weltanschauung, die zwar der Kunst als solchen eigen sind, zugleich aber, in dem tiefsten Wesen der geistigen Persönlichkeit wurzelnd, einem ebenso radikalen Gegensatz der philosophischen Weltanschauung entsprechen: das geistesfreie, vernunftfrohe Beherrschen des Lebens und das fassungslose sich von dem Leben Beherrschenlassen, die Herrschaft der ratio und auf der andern Seite das dieser widerstrebende, nicht in Begriffe auflösbare, irrationelle Moment. Und wie wir das irrationelle Moment nicht anders fassen können, als durch Negation des philosophischen Formprinzips — der ratio, so können wir auch das Wesen der durch die moderne oder die romantische Kunst repräsentierten Weltanschauung nicht anders definieren, als durch die Negation des klassischen Prinzips des Waltenlassens der Form.

Der Zweipoligkeit der Kunst gegenüber auf die Wertung verzichtend, können wir auch nicht unser Begriffspaar auf den alten Gegensatz Form und Stoff zurückführen; denn sonst hätten wir es nur auf der einen Seite mit eigentlicher, weil geformter Kunst, auf der andern aber mit einer noch nicht geformten, im Stofflichen stecken gebliebenen, nur im uneigentlichen Sinne so genannten Kunst zu tun. Ueber eine solche wertende Unterscheidung von Form und Stoff scheint auch Worringer mit seinem Gegensatz Abstraktion und Einfühlung nicht hinauszukommen, nur daß er gerade die Erscheinungen, an denen die frühere Aesthetik ihren Begriff der Kunstform bildete, also die Erscheinungen der klassischen Kunst als im Stoff befangen empfindet und die strenge Form der Stilisierung mehr auf der andern Seite erblickt, also im Grunde nur eine Umkehrung der alten einseitigen Wertung innerhalb der Kunst vollzieht.

Wir sprechen hier auch nicht mit Walzel oder Wölfflin von zwei verschiedenen Richtungen des Formwillens innerhalb der Kunst, weil wir bei der einen der beiden entgegengesetzten Richtungen viel mehr eine Auflehnung gegen jede Form zu erblicken glauben. Eher könnten wir einem Willen zur Form entgegenstellen einen andern jede Form fliehenden Willen: ein Gegensatz, den wir über die Grenzen der Kunst hinaus verfolgen können auf alle Gebiete der geistigen Tätigkeit.

Wenn Wilhelm Dilthey, dessen ganzes Streben auf Form im weitesten Sinne dieses Wortes gerichtet war und der zugleich wie wenige Formmenschen die Macht dessen empfand, was aller Form widerstrebt, das Wesen des philosophischen Strebens in die Worte faßt: »Der Tiefsinn des Gemütes und die Allgemeingültigkeit des

begrifflichen Denkens ringen miteinander«, so berührt er damit auf dem Gebiete der Philosophie denselben Gegensatz, den wir auf künstlerischem Gebiet durch die Gegenüberstellung von Waltenlassen und Durchbrechen der Form zu fassen versuchen.

Den prinzipiellen Gegensatz innerhalb der Kunst, der selbstverständlich nicht erst heute, wenn auch heute allgemeiner als in früheren Epochen, empfunden wird, hatte seinerzeit Nietzsche zurückgeführt auf den Unterschied zweier exzeptioneller seelischer Zustände: die klare appollinische Vision und der dunkle dionysische Rausch, der auf einen objektiven göttlichen Gehalt gehende Enthusiasmus und die alle Gegenständlichkeit fliehende Ekstase.

Muß man aber wirklich über das normale Verhalten des Menschen hinausgehen, um eine solche Polarität in der menschlichen Natur zu finden und kann man sie nicht in dem Wesen des menschlichen Geistes selbst erkennen?

Denselben Gegensatz hatte Herder, der Führer des Sturms und Drangs, der Vorläufer der Romantik, in den bekannten Worten, in die er das ihm fremde Wesen des Goetheschen Geistes zusammenfaßte: »Es ist Alles so Blick bei Euch«, zurückgeführt auf einen ursprünglichen Unterschied in der sinnlichen Anlage des Künstlers: dem Blick, dem »klaren Weltauge« gegenüber, wie es Schopenhauer an Goethe pries und wie es dem modernen Menschen als vorbildlich erscheint für die klassische Weltanschauung, — jene tiefe Versunkenheit, in der der Mensch in sich hinein horcht, um in seinem tiefsten Innern gefühlsmäßig ahnend einen Widerhall des kosmischen Ganzen zu erleben.

An ähnlichen Versuchen, die Gegensätzlichkeit in der Kunst zurückzuführen auf Unterschiede ursprünglicher Anlagen der Sinnes- oder auch der Phantasietätigkeit, fehlt es auch heute nicht [1]).

Dürfte man aber da nicht weiter gehen und von einem grundsätzlichen Unterschied zweier einander entgegengesetzter Prinzipien reden, nach denen der Geist in aller seiner Tätigkeit verfährt? Erst im Zusammenhang mit einem solchen universalen grundsätzlichen Gegensatz würde sich die Zweipoligkeit der Kunst uns in ihrer inneren Notwendigkeit offenbaren; und erst von diesem Standpunkt aus betrachtet, ließen sich die Kämpfe und Wandlungen ästhetischer Auffassung in eindeutiger Weise einreihen in den allgemeinen Zusammenhang des Geisteslebens. So erst, in seiner Tiefe aufgefaßt, würde sich der Begriff der dichterischen Weltanschauung

---

[1]) Vgl. z. B. Wulffs Unterscheidung der plastischen und der zerfließenden Einbildungskraft. D. L. Z. 1918, 49—52.

mit dem der philosophischen Weltanschauung berühren: nicht dadurch daß man in der Kunst direkten Anleihen bei der Philosophie nachforschte, sondern dadurch daß man beide, wie alle geistige Tätigkeit, auf dieselbe Einheit des Bewußtseins zurückführte, die der Mensch auf der einen Seite zu behaupten und durchzusetzen strebt, während er auf der andern Seite das rätselhafte Verlangen nach Auflösung dieser Einheit empfindet.

Allerdings müßten wir, wenn wir die beiden Geistesverfassungen als zwei Grundtypen der Weltanschauung einander gegenüberstellen wollten, den Begriff Weltanschauung über jenen präzisen Sinn hinaus, in dem wir ihn oben definiert haben, erweitern; denn dieser schließt die Form, deren die Wirklichkeit bedarf, um geschaut zu werden, in sich: ohne begrenzende Form gibt es in jenem präzisen Sinne keine Weltanschauung, sondern nur eine Stellung zur Welt, die man schon eher als Weltgefühl bezeichnen könnte. Und so müßten wir, wenn wir die Begriffe genau fassen wollten, nicht zwei verschiedene Typen der dichterischen Weltanschauung einander gegenüberstellen, sondern der e i n e n dichterischen Weltanschauung, die auf objektive Gestaltung der Wirklichkeit, auf eine geformte Welt ausgeht, entgegenhalten ein elementares, alle Form durchbrechendes dichterisches Weltgefühl; ähnlich wie wir innerhalb der Philosophie nicht von einer doppelten Vernunft sprechen, sondern nur von e i n e r, sich in ihrer Methode wie in ihren Inhalten immer wesensgleich bleibenden Vernunft und ihr gegenüber von einem dunklen, wenn nicht vernunftfeindlichen, so doch jedenfalls über den Bereich der Vernunft hinausgehenden Streben, für das Dilthey nur den unpräzisen Ausdruck »Tiefsinn des Gemütes« fand und — bei dem problematischen Charakter der in Betracht kommenden Erscheinung — keinen präziseren finden konnte.

Notizen.

U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Platon. 1. Bd. Leben und Werke. 2. Bd. Beilagen und Textkritik. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung 1919.

Als der Ertrag eines reichen, in steter Berührung mit Platon geführten Gelehrtenlebens liegt dieses Werk vor uns, gleichzeitig als der Ertrag der Forschung einer durch die Sorgfalt ihrer Methode, die Zahl der in den Dienst der Aufgabe sich stellenden Kräfte und die weitgehende gegenseitige Annäherung ihrer Resultate ausgezeichneten wissenschaftlichen Generation. Die Sicherung des Parmenides, Sophisten, Politikos als echt platonischen Gutes — zu schweigen von der Beseitigung der Zweifel an Philebos und Gesetzen — die Erkenntnis der Zugehörigkeit dieser Werke zu den letzten Jahrzehnten von Platons Leben, endlich die nicht ganz so allgemein gelungene Verständigung über die Notwendigkeit einer relativ späten Ansetzung von Phaidros und Theaetet — das sind die hervorstechendsten, von Wilamowitz z. T. mit neuen Gründen gestützten Merkmale der modernen Näherungslösungen der platonischen Frage. Auf dieser Unterlage war sein im großen Stile unternommener Versuch, das trockene Ergebnis der Kritik aus der Fülle der politischen, dichterischen und wissenschaftlichen Persönlichkeit Platons und ihrem eigenartigen Zusammentreffen mit ihrer Zeit zu verstehen und nachzuzeichnen sowohl möglich wie notwendig.

Das Szenarium für das an dramatischen Wendungen reiche Geschehen, das diese Biographie Platons zur Anschauung bringt, gewinnt Wilamowitz durch eine Einteilung des Bestandes der platonischen Werke in 4 Epochen. Die erste — den Jon, kleineren Hippias und Protagoras umfassend — reicht bis zum Tode des Sokrates. Die zweite bis etwa zum Jahre 390, dem Jahre des Antritts der ersten Reise; ihr werden Apologie, Kriton, Laches, Lysis, Charmides, Euthyphron und Gorgias zugewiesen. Die Zeit nach der ersten Rückkehr von Sizilien bis zur zweiten Reise dahin bringt dann die Schulgründung und mit ihr die Dialoge Menexenos, Menon, Euthydem, Kratylos, Phaidon, Symposion, Staat, Phaidros, Parmenides, Theaetet. Endlich gehören der in den Jahren 360/1 durch die dritte Reise unterbrochenen Zeit bis zum Tode als letzte Schriften Sophist, Politikos, Timaios, Kritias, Philebos, Gesetze an.

Es besteht nun die Eigentümlichkeit und Bedeutung des Wilamowitzschen Werkes zunächst darin, daß es sowohl für die zeitliche Ansetzung jedes einzelnen Dialoges wie für die Würdigung seines Inhaltes jeweils

ein Motiv oder eine Motivgruppe sichtbar werden läßt, durch die das literarische Erzeugnis sich als das notwendige Ergebnis der äußern und innern Lebenslage des Verfassers ausweist. Mit bewunderungswürdigem Spürsinn und souveräner Beherrschung des Materials zwingt er alles das in seinen Dienst, was sich aus dem Werke Platons für die Beziehung von Dialog zu Dialog und von Buch zu Autor fruchtbar machen läßt; und indem er nun die auffindbaren Anknüpfungspunkte untereinander und mit den spärlichen biographischen Ueberlieferungstrümmern kunstvoll verbindet, gewinnt er die Untermalung für ein Bild der inneren Entwicklung Platons, durch das nun wieder die äußeren Voraussetzungen gestützt und in ihrer Tragweite erst verständlich werden. Erweitert wird dies Bild durch die Einbeziehung der großen Schar historischer Personen aus allen Gebieten des geistigen Lebens, mit denen Platon in irgendeiner näheren oder ferneren Beziehung gestanden hat — und mit den vielfach höchst originellen Untersuchungen über das wirkliche und das nur scheinbare Wissen der Gegenwart von jenen Männern hat Wilamowitz das hier bestehende dringende Bedürfnis nach Kritik und Uebersicht in glänzender Weise befriedigt. Hineingestellt erscheinen nun alle diese Schicksale und mit ihnen Platon selbst in den großen Gang der geschichtlichen Ereignisse. Die wechselvollen Ereignisse des peloponnesischen Krieges, der Prozeß des Sokrates, die syrakusischen Verhältnisse kommen in ihrer Bedeutung für den Zweck des Werkes ausführlich zur Dartellung. So weiß sich Wilamowitz auch dort, wo wir bisher ganz im Leeren zu schweben glaubten, eine Füllung des Rahmens zu erobern und schließlich ein lebendiges Ganzes hinzustellen, das in dieser Vielgestaltigkeit und Positivität bisher nirgends erreicht wurde. Und gerade diese Positivität ist es, die ihr eigentümliches Verdienst hat: zeigt sie doch deutlicher als es irgendwelche wissenschaftstheoretischen Spekulationen vermöchten, wie das Ziel aussieht, auf das alle kritische Einzelarbeit hin gerichtet ist. So wird dieser »Platon« zu einer durch die Tat gegebnen Selbstbesinnung des Philologen und Historikers über das, was seine und der Zeitgenossen Arbeit eigentlich erstrebte.

Allerdings hat Wilamowitz dem begreiflichen Bestreben, dem Leser eine möglichst unproblematische, durch wissenschaftliche Skepsis nicht gestörte biographische Erzählung zu bieten, zuweilen so weit nachgegeben, daß sich die Grenzen von Tatsachen und — wenn auch noch so ansprechenden — Hypothesen zu verwischen drohen. Ueber die angenommene Reihenfolge der Dialoge steht dem, der nicht selbst als Philologe mitforschend an der Lösung der Frage beteiligt ist, ein bestimmtes Urteil nicht zu. Aber das wird er sagen dürfen, daß die von Wilamowitz beigebrachten, zumeist inneren Gründe nicht von der Art sind, daß nicht noch in der Einzelanordnung recht erhebliche Abweichungen möglich blieben. Es wäre dies an sich bedeutungslos, denn das Gleiche ließe sich beim heutigen Stande der Forschung vermutlich von jedem Versuche sagen, der über das, was bisher als unbezweifelbar feststehend angesehen werden kann, hinausgehen muß, aber Wilamowitz zieht aus sehr speziellen Annahmen sehr weitgehende Folge-

rungen und da hätte das Bewußtsein, wie stark hier überall der Anteil der Kombination ist, von der gar zu bestimmten Einzeichnung mancher Züge in das Porträt warnen dürfen. So konstruiert er z. B. aus der Linie der Dialoge Gorgias — Menexenos — Menon—Staat—Phaidros—Theaetet das wechselnde Verhältnis Platons zur Politik seiner Vaterstadt. Im Gorgias unter der Nachwirkung des Prozesses des Sokrates schärfste Absage. Dann im Menexenos, der vom Gorgias durch die erste Reise getrennt ist, ein sich ankündigender Umschwung. Der Menon führt das fort, indem er die harten Urteile des Gorgias mildert, der Staat steigert es zu einem kaum verhüllten Angebot zu reformatorisch-politischer Hilfeleistung, der Phaidros unterstreicht es, indem er der Dichtung und Rhetorik weit entgegenkommt. Und nun der neue Umschwung: die Athener lehnen ab, und Platon, der sich jetzt ganz auf die Schule zurückzieht, macht in der berühmten Episode des Theaetet (173 D ff.) seiner Enttäuschung in bittern Worten Luft. — Vielleicht ist das alles so gewesen, aber man wird sich kaum verhehlen können, daß es auch ganz anders gewesen sein kann, und da solcher anderer Möglichkeiten und der Gründe dafür so viele sind, so ist es wohl wahrscheinlich anders gewesen, und schließlich ist man auch versucht zu sagen, es ist hoffentlich anders gewesen. Denn ohne im geringsten an schönseliger Idealisierung Freude zu haben, möchte man doch die stolze Zielsicherheit und Selbstgenügsamkeit des Charakters Platons nicht ohne den stärksten Zwang mit solchen Offerten und der gekränkten Bitterkeit der nachfolgenden Enttäuschung belastet wissen.

Ueberhaupt aber wäre die Frage aufzuwerfen, ob Wilamowitz durch das Bestreben nach einem so weitgehenden psychologischen Verstehen nicht bisweilen in eine Sphäre der Rekonstruktion, die schon jenseits der Grenze wissenschaftlichen Erkennens liegt, hineingerät. Denn für dieses kann es sich doch stets nur um eine Zusammensetzung und Interpretation der vorliegenden Fragmente, nicht aber um eine restitutio in integrum des Originales mittels verbindender Ergänzungen handeln.

Von einzigartiger Bedeutung bleibt, wie Wilamowitz die ganze Vielgestaltigkeit des platonischen Lebensinhaltes: Philosophie und Schule, Kunst und Religion, Politik und Rhetorik, Freundschaft und Liebe für die Ausführung seines Programmes: den Denker zu schildern, nicht seine Gedanken kritisch darzustellen, fruchtbar gemacht hat. Er stellt dabei seine Aufgabe, »den Menschen zu zeigen«, der andern, »vornehmeren« der Philosophie, ich weiß nicht, ob nicht mit einem leichten Einschlage sokratischer Ironie, gegenüber; und doch wird man leicht glauben, daß auch die philosophiegeschichtliche Betrachtung Platons von diesem Werke den lebhaftesten Anstoß empfangen muß. Die Neigung, die Geschichte der Philosopheme more geometrico zu behandeln, sie als eine in Büchern sich selbstgenügsam fortzeugende Filiation von Problemen und Lösungen aufzufassen und darzustellen, ist trotz der theoretisch längst gewonnenen Einsicht, daß Philosophie nur aus der kulturellen Gesamteinstellung eines Zeitalters und des jeweils philosophierenden Individuums begriffen werden kann, in der historischen Praxis noch kaum überwunden. Und doch

ist gerade für Platon die Abkehr von der rein dogmengeschichtlichen Methode in noch höherem Maße wichtig als für philosophische Gestalten, deren Geist selbst ausschließlicher ein wissenschaftlich gerichteter gewesen ist, wo sich also im Theorem als solchem die seinen Urheber treibenden Kräfte deutlicher und vorbehaltloser aussprechen. Wilamowitz zeigt, daß Platon sich in seinen wissenschaftlichen Lehrstücken keineswegs ausspricht — und dieser Nachweis wird nun offenbar für die Auffassung dieser Lehrstücke selbst bedeutungsvoll. Er zwingt den Blick mit vermehrter Aufmerksamkeit auf denjenigen Platon, der im Bewußtsein von der letzten Unzulänglichkeit aller begrifflichen Formulierung sich über den Rationalismus erhebt, ohne doch Mystiker zu werden. (Vgl. besonders I, S. 387, 418 f.) Vor allem in der schönen Würdigung des schwierigen Mittelstückes des 7. Briefes durch Wilamowitz kommen diese letzten Endes religiösen Grundkräfte der platonischen σπουδή und die damit gegebene, für die Ideenlehre selbst wichtige Relativierung der Ideenlehre zu ihrem unverkürzten Rechte.

Indessen erschöpft sich mit dieser aus der methodischen Einstellung ungezwungen fließenden Befreiung Platons von der »robe de pédant«, die schon Pascal ersehnt hatte, nicht die Bedeutung der Wilamowitzschen Darstellung für die Philosophiegeschichte. Insofern es einen Teil des Programms des Werkes ausmacht, an Platon zu beobachten, »wie die Menschen überhaupt dazu gekommen sind logisch, wissenschaftlich zu denken« (I, S. 4), ist diejenige Aufgabe des Historikers der Philosophie mitumfaßt, die durch die Einstellung des Interesses auf die in sich runde und formulierte Lehre der Philosophen am leichtesten in den Hintergrund gerät. Und fast möchte man sagen, daß sie die wichtigste ist, und zu deren Lösung die Hilfe des allgemeinen Historikers und Philologen am wenigsten entbehrt werden kann. Denn wenn man von der Geschichte der Philosophie erwartet und ihr zutraut, daß sie ihren Gegenstand in irgend einer Weise erkennt, so ist damit die Aufdeckung der gesetzmäßigen Beziehungen ihres Gegenstandes zu den Gegenständen andrer historischer Disziplinen, zur Kunst, zur Religion, zum Rechte, zur Sprache zur Bedingung gemacht. Auf diese Beziehungen richtet aber die Forschung naturgemäß dann ihr Interesse, wenn sie das Problem so stellt wie Wilamowitz es tut: »wie die Menschen« — d. h. jene geistige Totalität, die sonst als eine Welt der Kunst, der Religion, des Rechtes, der Sprache bestimmt ist — »dazu gekommen sind, logisch, wissenschaftlich zu denken«. Auf diesem Felde wachsen die schönsten Früchte der Wilamowitzschen Arbeit. Ob er das Verhältnis der Kunstform, in der Platon seine Wissenschaft darbot, zur Komödie, zum Mimos, zu den von anderen verfaßten sokratischen Dialogen erörtert, ob er anläßlich des Kratylos zeigt, auf welchem Fuße die Hellenen überhaupt mit ihrer Sprache standen, ob er die Verwandlung der Ideen aus Prädikats- in Subjektsbegriffe durch religionswissenschaftliche Untersuchungen erläutert oder ob er sein Wissen über griechisches Recht in den Dienst der Interpretation der Gesetze stellt — immer ist sein Verfahren schlagend, immer wird unmittelbar einleuchtend, wie vielfach ergänzungsbedürftig eine sich lediglich anf das corpus Platoni-

cum richtende Betrachtungsweise bleiben muß. Von sprachlichen Untersuchungen seien hervorgehoben die Erörterungen über den Gebrauch der Termini εἶδος, ἰδέα bei Platon im Vergleiche mit der weiteren Literatur seiner Zeit (II, S. 249 ff.), die ebenso unentbehrlichen Feststellungen über die Bedeutung der ἀρετή für das Sprachgefühl des klassischen Hellenentums. (I, S. 55 ff.) Ueberhaupt ist das einleitend vorangestellte 3. Kapitel, dem die ἀρετή-Betrachtung entstammt, und dessen reicher Inhalt durch die Ueberschrift »Jugenderziehung« nur unvollständig bezeichnet ist, unter dem vorliegenden Gesichtspunkte von der allergrößten Bedeutung. Es ist eine über alle Register der historischen Wissenschaft verfügende Durchleuchtung derjenigen geistigen Strömungen besonders des 5. Jahrhunderts, in denen sich Sittlichkeit, Dichtung, Religion und natürliche Umwelt als bewußte Gegenstände der Spekulation konstituieren und in Erziehung und Lehre eine eigene Gestalt erreichen. So wird es zur unentbehrlichen Darstellung des Hintergrundes, auf dem sich der Anteil Platons an jener Bewegung der Menschheit zu wissenschaftlichem Denken hin abhebt und durch Kontrast und Beziehung in seiner eigentümlichen Tragweite erst verständlich werden kann.

Man wird sagen dürfen, daß die Keime, die in dieser Wendung des Themas liegen, und zu deren Pflege und Entfaltung einer Persönlichkeit wie Wilamowitz Mittel zu Gebote stehen, die dem philosophischen Historiker immer als ein kaum erreichbares Ideal vorschweben werden, bei der Darstellung der platonischen Philosophie selbst nicht voll zur Auswirkung gelangt sind. Wohl verständlich, wenn man die Fülle der Fäden bedenkt, die ein Biograph Platons dauernd in der Hand zu behalten hat, dem die Tatsache, daß dieser Geist sich in der Produktion der Wissenschaft als solcher nicht erschöpfte, zu einer lebendigen Erkenntnis geworden ist — und nun doch nicht ohne Folgen dort, wo es die Würdigung derjenigen Macht im Lebenswerke des Philosophen gilt, die diesem selbst bei alledem »πασῶν δυνάμεων ἐρρωμενεστάτη« gewesen ist. Deutlich wird dies bei der Behandlung eines Problems, das anscheinend von nur vorbereitender Bedeutung ist, und in dessen einer vollständigen Glättung immer wieder widerstehenden Falten sich doch mehr als eine Frage, die das Zentrum der platonischen Logik betrifft, versteckt hält. Es handelt sich um das Verhältnis Platons zu den Eristikern, den »περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες«. Wilamowitz hat diesen Punkt einer wiederholten Untersuchung unterzogen, und seine Ausführungen bringen reiche Aufklärung über das Vorhandensein und Nichtvorhandensein zeitgenössischer Beziehungen. Aber der verschlungenste Knoten des Problems liegt nicht dort, wo Platon ausdrücklich zu seinen Gegnern Stellung nimmt, von ihnen abrückt, sie bekämpft und verhöhnt, sondern dort, wo er selbst ohne Vorbehalt oder doch ohne hinreichend deutlichen Vorbehalt von dialektischen Mitteln Gebrauch macht, die unserm, durch andersartige dialektische Gewöhnungen stumpf gewordenen Ohre »sophistisch« klingen. Das gilt beispielsweise gleich für die bei Wilamowitz an der Spitze stehenden kleinen Dialoge Jon und Hippias II. Der Satz des Jon »daß der Kutscher über Homers Schilderung des Wettrennens der sachverständige

Beurteiler ist« (I, S. 132), ist unserm künstlerischen Gewissen freilich »abscheulich«, und doch ist es deswegen noch nicht sicher, daß er ein bloßer »Fechterstreich« ist. Vielleicht ist er gerade wegen seiner Fremdartigkeit ein in die Augen fallender Markstein für die Verschlungenheit des Weges, den Platon und mit ihm die Menschheit zurückzulegen hatte, als ihr die Bedeutung der Sachkunde, des »logischen, wissenschaftlichen Denkens« zum Problem wurde. Und daß es sich hier bei allem Uebermute jugendlicher Satire, dessen verstehende und plastische Darstellung bei Wilamowitz niemand ohne Genuß lesen kann, doch auch wieder in einer eigentümlich schwebenden und daher nicht leicht zu fassenden Verbindung damit um ἐσπουδασμένα handelt, darf man doch aus der innigen Verwandtschaft schließen, in der die Methode, die zu jenem bedenklichen Schlusse führt, zu Gedankengängen steht, denen wir im Protagoras, Gorgias, Euthydem, in der Politeia und noch im Politikos begegnen. Gleichviel ob es sich um den eigentümlichen Gegenstand der Sophistik, der Rhetorik, der königlichen Kunst, der Staatsweisheit oder der Politik handelt — immer ist die Weise Platons ja die, daß er aus dem Gebiete, das die jeweils problematische τέχνη zu beherrschen scheint, Einzelstücke herausgreift und zeigt, wie schon eine andere Kunst mit ihnen beschäftigt ist, so daß die gesuchte eine ganz eigenartige Bestimmung verlangt. Und geht man nun mit ähnlicher Gesinnung an den kleinen Hippias heran, so ist der Standpunkt Platons in dieser Epoche vielleicht auch dann schon zu positiv gefaßt, wenn man ihn das, diesmal für unser moralisches Gewissen anstößige Sophisma, daß die mit Vorbedacht Unrecht Tuenden besser sind als die bewußtlosen Sünder, als eine Behauptung aufstellen läßt, mit der es ihm »unmöglich Ernst sein konnte« (I, S. 137). Es liegt doch eben dies darin, daß dem neu entdeckten Wissen eine ganz unvergleichlich beherrschende Stellung zukommt, und die »Freude«, die Platon an dieser gedanklichen Wendung nach Wilamowitz dadurch bekundet, daß er sie im Phaidros wiederholt hat, beweist doch auch wiederum, daß er etwas an ihr fand, das ihm am Herzen lag, und das er vielleicht nicht voll befriedigend aus der eigentümlichen Verstrickung, in die es in jener Wendung geraten war, zu lösen vermochte. Jedenfalls sehen wir ja aus dem 9. Buche der Gesetze, daß ihn das aus seinen Anfängen stammende Problem des Verhältnisses von Irrtum und Unrecht bis zuletzt gedrückt und zu neuen Lösungen getrieben hat.

Vielleicht wäre es möglich, in der Frage, was wir im Sinne Platons als Sohnes seiner Zeit als lediglich antilogische Klopffechterei ansprechen dürfen, zu präziseren Resultaten zu gelangen, wenn im Sinne der Wilamowitzschen Methode die Literatur der Epoche, die Beredsamkeit, Geschichtschreibung, Tragödie und Komödie systematisch daraufhin untersucht würden, was im Gegensatze zu unsern Denkgewohnheiten sich dem Publikum als ernsthafte Demonstration unbedenklich anbieten durfte. — Und doch wären auch damit für die Würdigung Platons noch nicht alle Steine des Anstoßes beseitigt. Denn bei ihm liegt ja nun die bekannte Komplikation vor, daß Wendungen, die an der einen Stelle schon endgültig als eristische Fangschlüsse abgetan zu

sein scheinen, an andrer Stelle wieder auftauchen, mit der größten Anstrengung behandelt werden und zu ihrer Klarstellung, soweit sie überhaupt gelingt, den ganzen Apparat seiner Philosophie aufrufen. Wilamowitz selbst macht darauf aufmerksam, daß im Sophisten die Probleme, mit denen Platon sich jetzt ganz ernsthaft abmüht, dieselben sind, mit denen die Antilogiker spielen. (I. S. 557.) Und weil nun dies nicht nur für diese eine Stelle gilt, so wird die Philosophie sich schwer entschließen, außer wo die bündigste Erklärung Platons vorliegt, anzunehmen, er stelle gedankliche Bewegungen, die uns fremdartig und spitzig klingen nur als »abgegriffene Späße« oder zur Abschreckung auf. — Wenn daher für Wilamowitz der Rätseldialog Parmenides — um die Anwendung dieser Betrachtungen nur auf das größte der in ihren Umkreis fallenden Probleme zu machen — im wesentlichen eine Aneinanderreihung von Trugschlüssen ist, an denen der junge Akademiker seinen Scharfsinn im Durchschauen solcher Eitelkeiten üben sollte, so wird die Geschichte der Philosophie aus den entwickelten Gesichtspunkten heraus dabei nicht stille stehen können. Denn weder vermögen wir mit genügender Bestimmtheit zu sagen, dies alles war dem Platon ebenso ein Aergernis wie es dem modernen, nur langsam aus der Versenkung in die Erfahrungswelt zur verlorenen Kunst der Bewegung reiner Begriffe sich zurückfindenden Verstande ein Aergernis ist — — noch können wir leugnen, daß hier unter stachliger Schale Kerne zu finden sind, die zum Teil auch uns noch so hart zu erbrechen sind, daß wir am Platon ganz irre werden müßten, wenn wir annehmen sollten, er, der ewige Sucher, habe geglaubt, mit diesen Angelegenheiten vollkommen im reinen zu sein. Und so rückt schließlich die Frage, wie löste Platon diese Dinge, wie stellte er sich endgültig zu ihnen in zweite Linie gegenüber der Tatsache, daß hier von ihm eine Problematik an den Tag gebracht wird, die an sich und für uns Anteil hat an dem Vollgehalt der logischen Idee.

Hier macht nun freilich Wilamowitz ein gewichtiges Bedenken geltend, das für seine Methode überhaupt und weiterhin für die Erfassung des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer Geschichte von ausschlaggebender Bedeutung ist. Er leugnet garnicht, daß im Parmenides »scharfsinnige Erklärer Geistreiches zu finden wissen« werden (II, S. 223), wie er auch sonst nicht leugnet, daß im Werke Platons Gedankenzusammenhänge aufzufinden sind, die, obwohl dem Urheber nicht expliziert bewußt, dennoch eine objektive Bedeutung besitzen mögen. Aber als Biograph hält er sich von diesem Gebiete, auf dem es in der Tat schwer ist, den falschen Weg zu meiden, fern. Immer wieder stellt er die Frage scharf, was wollte Platon hier *mit deutlichem Bewußtsein* (z. B. II, S. 65), und immer wieder wird die Philosophie dankbar sein, vor der grade bei Platon so unendlich nahe liegenden vorschnellen Einordnung in eine ihm fremde Gedankenwelt (I, S. 749) gewarnt zu werden. Aber freilich auch Wilamowitz kann und will sich diesem Grundtriebe, über das im jeweils bewußten Momente Gegenwärtige hinauszugehen und in das Wesen dieser Dinge, soweit es in unsrer Macht steht, zu schauen, nicht entziehen. Jeder Historiker,

indem er aus seiner Zeit heraus, in seiner Sprache von vergangenen Dingen redet, tut ja schon beständig etwas, das nur dem Grade, nicht der Sache nach verschieden ist von jenem »Einordnen in eine fremde Gedankenwelt«. Daß es dabei ein legitimes und ein illegitimes Einordnen gibt, ist so sicher wie es sicher ist, daß sich die Kriterien dieser Legitimität nicht aus allgemeinen Erwägungen, sondern nur von Fall zu Fall in der lebendigen Berührung mit dem historischen Stoffe feststellen lassen. Aber daß ein solches Einordnen überhaupt stattfinden kann und beständig stattfinden muß, ist ein Zeichen dafür, daß Wesenszusammenhänge zwischen der Vergangenheit und Gegenwart vorhanden sind, an deren Aufdeckung der Historiker schon mit dem ersten Worte, das er spricht, arbeitet und damit die scheinbare Verkapselung der Vergangenheit in sich selbst und ihrem eignen Bewußtsein zerstört. Am meisten ein Historiker wie Wilamowitz, dessen bewußte Eigentümlichkeit es ist, in spezifisch moderner Sprache vom Altertum zu reden. Es soll hier nicht in eine Diskussion dieser Eigentümlichkeit eingetreten werden; aber sicherlich schließt jedes Wort, das, der modernen Vorstellungswelt entnommen, auf Platon angewandt wird, die Behauptung in sich, daß in ihm etwas liegt, das — obwohl ihm selbst nach dieser Seite unmöglich bewußt — auch in unserer Zeit und unserem Geiste seine Stätte hat, und das zuletzt den Grund in sich birgt, aus dem heraus wir ihn überhaupt als eine geschichtliche Person verehren und erforschen. Dies ist der Boden, auf dem der plastisch schildernde Historiker und der auf Gedankenverbindungen spähende Philosoph sich treffen. Wenn Wilamowitz beispielsweise die Brüder Platons »Kavalleristen« nennt, und die dabei für uns mitschwingenden Vorstellungen von Seydlitz, Lackstiefeln und Champagner, mit in Kauf nimmt um der Wesensverwandtschaft willen, die bei alledem zwischen den athenischen ἱππεῖς und den Reiteroffizieren der alten Armee bestand, so ist sein Verfahren wiederum nur dem Grade nach, nicht aber in seinem wissenschaftlichen Motive verschieden von dem Tun des Philosophen, der sich Platon etwa durch Heranziehung kantischer Lehren zu verdeutlichen sucht.

Solche Fülle freilich repräsentieren dieses dem Historiker stets irgendwie notwendige Verfahren in einer mehr aphoristischen Weise. Soll das Einordnen Platons gänzlich vom Schönheitsfehler jener »Fremdheit«, vom Scheine jeden unberechtigten Modernisierens befreit werden, so müssen diejenigen Begriffe, unter denen wir seine Gedankenwelt subsumieren, nicht nur einer mehr oder minder nahe liegenden Gegenwart entnommen sein, sondern den Vollgehalt der gedanklichen Entwicklung in sich tragen, die zwischen uns und Platon liegt. Es bedarf einer begrifflichen Bereitschaft, die um so größer und objektiver sein wird, je mehr sie in die Schule der Geschichte der Philosophie selbst, der Aristoteles und Kant, Augustinus und Fichte, Spinoza und Hegel gegangen ist. Erst wenn so das Maß, das wir an eine geschichtliche Erscheinung herantragen, das durch die geschichtliche Entwicklung selbst vorgezeichnete ist, so daß alles Urteilen über Platon sich in ein reines Aussprechen der Beziehungen zwischen ihm und

dem Reichtume der Idee, wie er sich bis heute offenbart hat, auflöst, erst dann sind wir sicher jene Einheit von Begriff und Gegenstand erreicht zu haben, die das Kriterium der Erkenntnis ist. Denn alsdann wäre das, was sich auf der Seite des Historikers als herangetragene Form, subsumierender Begriff darstellt, eben das, was sich auf der Seite des Gegenstandes als seine wirkliche Entfaltung und geschichtliche Wirksamkeit ausweist. Dann aber auch wäre jener »Gigantomachie« zwischen den »historischen« und »systematischen« Betrachtern eines philosophischen Gedankengebildes der Vergangenheit, aus der keiner, der in den letzten Jahrzehnten mit philosophiegeschichtlichen Problemen zu tun gehabt hat, unverwundet zurückgekehrt ist, doch in der Idee die Aussicht eines Ausgleiches bereitet. Wenigstens soweit es sich um ein strenges wissenschaftliches Verhältnis zu diesen Erscheinungen handelt; denn die intuitive Wechselwirkung, in der der schöpferische Philosoph mit ihnen steht, bleibt von allen Regeln der Methode unbetroffen.

Das Wilamowitzsche Buch, ohne übrigens in einen Kampf einzutreten, stellt sich — wie eingangs gesagt — auf die eine Seite und erhebt keinen Anspruch auf eine begriffsgeschichtliche Würdigung Platons. Aber die Folgerichtigkeit des Problemes selbst macht es sehr bald deutlich, daß dieses Programm undurchführbar ist. Auch Wilamowitz kann nicht von Platon sprechen, ohne sofort nach allen Seiten hin in die Notwendigkeit versetzt zu sein, im Denker die Gedanken würdigen zu müssen und infolgedessen dasjenige Werkzeug anzulegen, mittels dessen dies allein möglich ist: den philosophischen Begriff. Und wenn nun die Philosophie Platons bei ihm an vielen Stellen nicht zu ihrem Rechte kommt, so liegt das keineswegs in erster Linie daran, daß er überhaupt geneigt ist, die philosophischen Motive des Schriftstellers in den Hintergrund zu drängen oder bisweilen ganz verschwinden zu lassen. Auch nicht so sehr daran, daß ihm die Herausarbeitung der gedanklichen Entwicklung Platons erst an zweiter Stelle interessant ist, und manche bedeutungsvolle Peripetie der Lehre daher harmloser und leichter erklärlich erscheint als sie in Wirklichkeit ist. Das wichtigste ist, daß er unter dem oben erwähnten Zwange eine zwar unausgesprochene, aber um nichts weniger vorhandene eigene Philosophie an Platon heranträgt, die nun viel zu sehr die Philosophie des modernen, empiristischen, unplatonischen Zeitalters ist, als daß sie in ihrem Gegenstande rein aufgehen könnte. Inwiefern dies auf die Würdigung des Verhältnisses zur Eristik und des Parmenides einwirkt, wurde gezeigt. Eine weitere Folge ist, daß die Ideen, trotz der fruchtbaren und originellen Art, mit der Wilamowitz das Problem anfaßt, doch wieder als Abstraktionen aus der Sinnenwelt erscheinen, denen von Platon befremdlicherweise konkretes Sein beigelegt wird. (I, S. 345.) Am meisten aber leiden naturgemäß die überwiegend logischen Werke unter jenem Maßstabe der Beurteilung. Von den wundervollen ontologischen Aporien des Sophisten, in denen die Philosophie wie im Parmenides mit Erschütterung und Entzücken die ewigen Gesetze der Bewegung der reinen Wesenheiten erblickt, wie sie noch zuletzt in den geistigen Kämpfen des deutschen philosophischen Idealismus

mit großer Gewalt wirksam waren, bleibt kaum etwas anderes als die Unterscheidung von Sein als »Substanzbegriff« und Sein als »Kopula« übrig. Aber mit dem kurzen Atem dieser Unterscheidung, deren Begründung gerade den schwächsten Teil des Werkes ausmacht, ist in den Tiefen, in denen Platon hier nach Problemen taucht, wenig anzufangen. Und auch beim Theaetet spürt man die Inkommensurabilität zwischen der Norm der Beurteilung und dem Gegenstande. So erscheinen die ersten, freilich nur vorläufigen Widerlegungen des Protagoras als »offenbar abgegriffene Späße«, »ohne wissenschaftlichen Wert« (I, S. 515. 519), die bedeutungsvollen Untersuchungen über den Irrtum als eine tadelnswerte Abschweifung vom Thema (II, 233) und in der merkwürdigen Aporie des Schlusses, in der das Wissen als sich selbst voraussetzend zum Vorschein kommt, sieht Wilamowitz wenig mehr als den Drang der Reisevorbereitungen.

Ueberhaupt ist der außerordentlich breite Raum, den die Kritik an Platon einnimmt, das stärkste Zeichen für die Anwesenheit einer eignen, mit ihrem Gegenstande nicht voll ausgeglichenen Weltanschauung des Verfassers. Daß der Historiker das Unvollkommene unvollkommen nennt, ist sein gutes Recht; aber bei der großen Liste von Wünschen, Tadel und Belehrung, mit der Wilamowitz immer wieder die gerade Linie der verstehenden Würdigung umbiegt, ist die Frage unvermeidlich, ob denn hier alles getan ist, um das Positive zu sehen und sichtbar zu machen. Besonders gilt dies für die Behandlung eines Problemes für dessen Lösung gerade ein Buch vom Stile des Wilamowitzschen die stärksten Hoffnungen erweckt, des Problemes der Stellung Platons zur Kunst. Gewiß sucht Wilamowitz hier den Platon zu »verstehen«. Aber es kommt im besten Falle zu einem verzeihenden Verstehen, und das »hätte sollen« und »hätte können« bleibt unüberwunden im Hintergrunde liegen. Viel zu sehr liegt alledem unser moderner, in Herder, Goethe und der Romantik wurzelnder Kunstenthusiasmus zugrunde, der seinerseits viel zu stark mit der Zersplitterung des modernen Lebens in einen künstlerischen und einen unkünstlerischen Teil verknüpft ist, als daß wir ohne die größten gedanklichen Transformationen zu sagen versuchen dürften, was Platon von der Kunst hätte halten sollen. Die Frage, die zu klären wäre, ist doch die, ob angesichts der ganz anderen Ausbalanzierung der künstlerischen, religiösen und profanen Kräfte im griechischen geistigen Leben, nicht ein Denker wie Platon, der es unternimmt, das Zentrum jener Kräfte grundlegend zu bestimmen, notwendig zu einer Stellungnahme gedrängt wird, die ihn in jenen Gebilden, die für uns Kunst in der emphatischen Bedeutung des Wortes sind, nur noch bunte Schalen sehen läßt. Nicht als ob er für das Leben als solches, das wir hinter diesen Schalen quellen spüren, unempfindlich gewesen wäre — vielmehr weil er, der diesem Leben noch tätig verpflichtet war, glauben durfte und mußte, daß er ihm zu einer viel volleren und wirksameren Erscheinung verhelfen konnte, als sich in jenen Schalen bisher geoffenbart hatte. Denn weder Homer noch Aischylos sind Dinge an sich — und die Frage, was ist Kunst, ist nicht einer Lösung fähig, wie eine mathematische Glei-

chung. — Gerade wenn Platon, wie wir bei Wilamowitz lernen, eine religiös bestimmte Gestalt gewesen ist, dürfen wir dann von ihm verlangen, daß er dem Epos und der Tragödie gegenüber sich mit dem doch immer verantwortungslosen Enthusiasmus des modernen Kunstbegeisterten begnügen sollte? Diese Dinge müssen doch ihm in einem viel zu unmittelbaren Verhältnis zum Letzten und Heiligsten gestanden haben, als daß er nicht, als er an dieses Letzte und Heiligste prüfend und kämpfend herantrat, mit ihnen notwendig zusammenstoßen mußte. Aesthetisierende Gesichtspunkte wie »Nahrung der Phantasie« und selbst noch »sittliche Erhebung« (I, S. 473) liegen, wo es sich um das Prinzip handelt, so vollkommen im wesenlosen Scheine hinter dem Kämpfer dieser Kämpfe, daß man auf sie nicht eine Rede von Fehlern und »Hauptfehlern« und gar von mathematischem Rationalismus gründen sollte.

Im großen führt bei Wilamowitz das Fehlen eines hinreichend weiten und tragfähigen gedanklichen Unterbaues dazu, daß auch die Widersprüche, die in Platons Lehre zweifellos vorhanden sind, nicht in ihrer vollen sachlichen Bedeutung zum Ausdruck kommen. Es ist dies eine Eigentümlichkeit aller Darstellungen, die es versuchen, das Rätsel Platon in der Beschränkung auf ihn selbst zu lösen. Erst wenn man erkennt, daß in den mannigfaltigen Umkehrungen, von denen seine Philosophie erfüllt ist, sich nichts anderes ausspricht als die unendliche Vielgestaltigkeit des Geistes selbst, erst dann kann man voll erfassen, wo die Einheit dieses Lebens liegt. Platon ist nicht nur der Führer der Philosophie, sondern ebenso sehr der Geführte. Aber gerade dies macht ihn so groß, daß er unbekümmert um das, was vor und hinter ihm lag, sich stets nur von der Notwendigkeit des vorliegenden Problemes führen, ja selbst treiben ließ. Hat man dieses aus höchster Freiheit fließende Verhältnis der Gebundenheit begriffen, so wird man seine Widersprüche nicht nur aus ästhetischer Freude an der Lebendigkeit als solcher, sondern aus sachlicher Einsicht in den innern Rhythmus dieser Lebendigkeit würdigen können; dann auch völlig den tiefen Sinn seiner undoktrinären Darstellungsweise, seines Dialoges verstehen. Alles dies aber nur, wenn Philosophie in der vollen Schwere der Bedeutung dieses Wortes in jedem Blicke, der auf Platon geworfen wird, gegenwärtig ist.

Dabei wird man nicht vergessen dürfen, wie schwer zugänglich in der Gegenwart überhaupt die philosophische Hilfe ist, die sich dem Historiker, der an Platon mit dem Ziele einer allseitigen Entfaltung seiner Schätze herantritt, darbietet. Noch behauptet den ersten Platz auf diesem Gebiete die Arbeit der Marburger Schule; und gewiß ist, daß die Kantische Philosophie so innig und tief mit der Grundproblematik aller Philosophie verwurzelt ist, daß ihre Hilfeleistung auch bei der Durchforschung der Philosophie Platons unmöglich ohne Ergebnisse sein kann und auch tatsächlich nicht ohne bedeutende gewesen ist. Aber den der Schule ferner Stehenden muß hier notwendig die Beschränkung des Gesichtsfeldes abschrecken, er bedarf eines leidenschaftsloseren Blickes, der nun freilich die Treue seiner Bilder nicht dadurch erlangt, daß es von gedanklichen

Beziehungen überhaupt absieht, sondern daß er diese so weit als nur möglich in dem unendlichen Reichtume aufnimmt, den die wirkliche Geschichte bereits gezeitigt hat.

So ist der Wilamowitzsche Platon, der für den Historiker Ergebnisse bringt und einen Abschluß bedeutet, für die Philosophie ein Anfang. Daß sie diesen Anfang nun in ganz anderem Sinne und mit ganz neuen Hoffnungen machen kann, ist das Verdienst des stattlichen Fundamentes, das dieses Werk gelegt hat. Wenn daher der Teil der Seele des großen Gelehrten, der sich in diesem Buche birgt, nun seine Wanderung antritt und in alle möglichen Leser, verstehende und lernende, beistimmende und kritische zu fahren genötigt wird, so möchten wir hoffen, daß er dermaleinst auch in den Leib eines Philosophen fahre, in dem er dann die Vollendung eines »Platon« wirken möchte, an dem die Philosophie erkennen könnte, daß es trotz allem ihre eigene Angelegenheit gewesen ist, die durch das kühne Unternehmen von Wilamowitz, in dem sich die Weisheit des Alters mit jugendlicher Unternehmungsfrische so prachtvoll paaren, befördert wurde.

Julius Ebbinghaus.

Berichtigung

der Bücher-Liste aus Heft I des VIII. Bandes.

Statt	Lies
Frischeisen-Köhler, Grundzüge der Philosophie.	Hobbes, Th. Grundzüge der Philosophie, übersetzt und herausgegeben von Frischeisen-Köhler 2 Bde.
Hasse, Marsilius Ficinus. Ueber die Liebe.	Ficinus, Marsilius. Ueber die Liebe, übersetzt von K. P. Hasse.
Höfler, B. Bolzanos Wissenschaftslehre.	Bolzano, B. Wissenschaftslehre, herausgegeben von A. Höfler 2 Bde.
Muthesius, Deutsche Erziehung.	Kerschensteiner, G. Das Grundaxiom des Bildungsprozesses und seine Folgerungen für die Schulorganisation.
